Philosophica 1

Tirannide e filosofia

Con un saggio di Leo Strauss e un inedito di Gaston Fessard sj

a cura di
Giampiero Chivilò e Marco Menon

Edizioni Ca'Foscari

Tirannide e filosofia

Philosophica

Collana diretta da
Luigi Perissinotto
Cecilia Rofena

1

Edizioni
Ca’Foscari

Philosophica

http://edizionicafoscari.unive.it/col/dbc/10/Philosophica

Tirannide e filosofia

Con un saggio di Leo Strauss
ed un inedito di Gaston Fessard sj

a cura di
Giampiero Chivilò e Marco Menon

Venezia
Edizioni Ca’ Foscari - Digital Publishing
2015

Tirannide e filosofia
a cura di Giampiero Chivilò e Marco Menon

Sommario

Ringraziamenti

Giampiero Chivilò e Marco Menon

Il volume è stato realizzato grazie al patrocinio e ai preziosi suggerimenti dei professori Giuseppe Goisis, Francesco Mora e Gian Luigi Paltrinieri, ai quali va, con gratitudine, il primo ringraziamento. Ricordiamo con riconoscenza il decisivo sostegno istituzionale dato al progetto dal prof. Luigi Perissinotto, direttore del Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali dell'Università Ca' Foscari Venezia.

Per la traduzione del saggio di Leo Strauss si ringrazia la rivista *Social Reaserch: An International Quarterly* (New York) e, in particolare, Cara Schlesinger (*Managing Editor*) e Meredith Bapir (*Publishing Assistant*), per la fattiva e puntuale collaborazione.

Un vivo ringraziamento va a Robert Bonfils sj, responsabile degli Archives de la Province de France de la Compagnie de Jésus (Vanves), per aver autorizzato la traduzione italiana dello scritto inedito di padre Gaston Fessard.

Per la ricerca coinvolgente il Fonds Kojève si ringraziano M.me Nina Kousnetzoff, titolare dei diritti dell'opera di Alexandre Kojève, e M.me Marie-Odile Germain (*Conservateur général au département des Manuscrits à la Bibliothèque Nationale de France*).

Si ringraziano altresì il prof. Laurent Bibard per l'invio di alcuni documenti pubblicati dal centro di ricerca ESSEC Business School, ed il prof. Heinrich Meier della Carl Friedrich von Siemens Stiftung di Monaco di Baviera, per l'aiuto generoso e le profonde indicazioni filosofiche.

L'idea che sta alla base del libro è stata concepita in alcuni seminari gestiti dai dottorandi in Filosofia del XXVI e del XXVII ciclo, tra il 2012 e il 2013. Per tali opportunità, rivolgiamo un ringraziamento speciale al prof. Carlo Natali, coordinatore del Dottorato in Filosofia dell'Università Ca' Foscari Venezia.

Un non secondario contributo all'approfondimento del dibattito Strauss-Kojève è venuto dai professori Gianfranco Frigo e Carlo Altini che hanno accettato l'invito a partecipare ad alcune di queste iniziative seminariali.

Ringraziamo tutti gli autori per la disponibilità concessaci e per l'incondizionato supporto con cui ci hanno sostenuto, nessuno escluso, durante la faticosa preparazione del volume.

Infine è risultata determinante la collaborazione dei docenti e ricercatori che hanno operato come *referees* nel processo di *double blind peer review*.

Avvertenza

Giampiero Chivilò e Marco Menon

L'inedito di Gaston Fessard «Préface à la traduction italienne d'Autorité et Bien communu» è stato pubblicato nell'atteso volume Fessard, Gaston. *Autorité et Bien commun: Aux fondements de la societé*. Nouvelle édition revue et augmentée par le Père F. Louzeau. Saulges: Éditions Ad Solem, 3 gennaio 2015, pp. 215-236. Il presente lavoro, concluso nel 2014, non ha potuto giovarsi del prezioso apparato critico di Frédéric Louzeau, al quale in questa sede si rinvia il Lettore.

Tre note di apertura
Una prefazione per avviare il lettore

Giuseppe Goisis

Abstract The first part of this threefold prefactory essay examines the problematic etymology of 'tyranny', trying to go beyond the stereotypically derogatory connotation of the word: the fifth-century BCE image of the Greek tyrant shares few features with the ancient Lydian or Philistine ruler. The second part provides a useful backdrop for a re-examination of the anthropological paradox of tyranny in Plato and Xenophon. The key issue of the third part is the paradigm of 'political realism' in authors such as Fëdor Dostoevskij, Alexandre Kojève, Leo Strauss and Raymond Aron.

1 Alle origini della Tirannide

Ci si può domandare, prima di tutto, perché i Greci, almeno a partire dal V secolo a.C., abbiano conferito al termine/concetto di Tirannide una connotazione intensamente dispregiativa, anche se in maniera non unanime. Una delle motivazioni più evidenti mi sembra consistere nel fatto che i Greci percepivano la Tirannide come una forma di governo nettamente aliena, estranea alla loro sensibilità, collegata a una visione generale del mondo in cui non si riconoscevano.

Tale estraneità si può ricollegare, probabilmente, all'origine orientale, in particolare anatolica, dell'istituzione, e anche del nome, della Tirannide.[1]

Secondo alcuni studiosi che hanno scavato nel problema dell'origine della Tirannide, lo stesso termine sarebbe entrato in certi linguaggi indoeuropei, ma senza possedere una radice indoeuropea. Si dovrebbe risalire al periodo nel quale il tumultuoso agglomerato dei 'Popoli del mare' ha messo a soqquadro il Mediterraneo, tentando perfino d'invadere l'Egitto, come testimonia la stele di Medinet Habu, che esalta la vittoria del faraone Ramsete III su tale coacervo d'invasori.[2]

Entro l'elenco egizio dei 'Popoli del mare', gli studiosi hanno intravisto nomi familiari: i Tirreni, i Sardi, e un particolare interesse ha suscitato un

1 Ehrenberg, «Tirannide».

2 De Sanctis, «Tiranni», pp. 909-910.

nome assimilabile ai Filistei, popolo che, secondo la Bibbia, avrebbe invaso la Palestina a partire da Creta.[3]

I Filistei, per quel che si conosce, si reggevano nella forma di una federazione di città, piuttosto autonome fra loro, governate da un signore che sembra avere molti punti in comune con la figura del tiranno. Secondo altre interpretazioni, la Lidia sarebbe stata la matrice originaria della figura politica della Tirannide, trapassando poi tale figura dalla dimensione locale a quella più generale dell'Asia Minore (se si deve prestar fede al racconto erodoteo, si potrebbe intuire un filo che collega la Lidia alle istituzioni politiche dei Tirreni, anch'essi organizzati in una federazione, in una Dodecapoli, mentre i Filistei conoscevano una Pentapoli, sotto il governo dei Lucumoni, che sembrano una variante della figura dei Tiranni).

Comunque, su tutto il problema delle origini della Tirannide incombe una notevole incertezza; non si sa con precisione, ad esempio, se il termine/concetto di Tirannide rinvii a una radice non indoeuropea, o protoindoeuropea. Gli studiosi che seguono questo secondo orientamento connettono il termine, con qualche amplificazione fantastica, a una parola greca: *tyròs*, che significa 'cacio', evocando il capo di una cascina; naturalmente, tale significato si sarebbe evoluto, per alludere al signore di un'unità comunitaria più vasta.

La maggior parte degli studiosi fa riferimento invece a una radice TUR- = TVAR-, che indica l'andar oltre, e dunque il dominare con forza. Da ciò, il significato d'impadronirsi di un aggregato politico, con una potenza che sconfina, agevolmente, nella prepotenza, e dunque nel tormento e nell'oppressione dei sottoposti.[4]

L'istituzione della Tirannide sembra fare un salto di qualità nella nuova configurazione che assume in Grecia; non si tratta più dei signori dell'Anatolia, o del Medio Oriente (Lidia, Palestina...), ma di una situazione influenzata dalle circostanze e con soluzioni estremamente radicali.

La Tirannide, a partire dal VII secolo a.C., si presenta come correlata ad alcuni problemi specifici delle *poleis*, e non dobbiamo dimenticare che i Greci pensavano, a maggioranza, la loro vita come inscindibile rispetto alla *polis*. Come sottolinea Moses Finley, grande studioso della democrazia greca, la *polis* è stata un'istituzione singolare, con elementi di fragilità e

3 Garbini, *I Filistei*, *passim*.

4 Cortelazzo, Zolli, «Tiranno», p. 1341; cfr. il suggestivo lavoro di Rendich, *Dizionario etimologico comparato delle lingue classiche indoeuropee*, pp. 128-129, 130-131, 492-495, 501-503. Le tesi generali di quest'ultimo autore, che si rifanno alle teorie di B.G. Tilak, sono tuttavia assai controverse e tali da suscitare non poche critiche. Per altri studiosi, 'tiranno' deriva, semplicemente, dal termine *seran*, diffuso nel Mediterraneo orientale, dal significato di 'signore'. Del resto, le prime città appaiono più antiche di quanto non si ritenesse fino a qualche decina di anni fa, come testimoniano gli scavi archeologici a Göbekli Tepe, fra le attuali Turchia e Siria: cfr. Schmidt, *Costruirono i primi templi*.

vulnerabilità, contrastata e assediata, sovente, da modelli alternativi di concepire e fare la politica.[5]

Più precisamente, le ambizioni e la volontà di potenza di pochi non sembrano il fattore nevralgico negli esperimenti di Tirannide; vi deve essere una condizione di emergenza, dei nemici vittoriosi o crescenti in quanto a potenza; può manifestarsi un popolo tumultuoso e diviso, accecato ed ebbro di promesse difficili da mantenere. Si può aggiungere, in questa sintetica fenomenologia, la caduta di legittimità delle forme tradizionali della politica, e ancora la necessità, per le colonie appena fondate, di darsi una costituzione radicalmente nuova, col bisogno di supportarla, anche in modo spregiudicato ed energico, da parte di un tiranno.

Acutamente, molto più tardi, Machiavelli evidenzia il ruolo del tumulto e del conflitto nella genesi della Tirannide e nota come i Greci e anche i Romani non siano stati grandi nonostante i continui, anche interni, conflitti, ma proprio in virtù dell'intensità di tali conflitti, capaci di renderli *ogni giorno più forti*. Così si mostra, nella sua prima radice, il nesso fra politica e guerra, che diventerà uno dei 'nodi' fondamentali per l'approccio della filosofia politica.[6]

La *polis* nasce distanziandosi dalle città-Stato dei Fenici e di altri popoli mediterranei; ciò che unisce le *poleis* – al di là delle differenze che si possono raggruppare in varî modelli, fra cui quello di Atene e quello di Sparta – è la presenza di alcuni elementi architettonici, raccolti intorno alla piazza: l'*agorà*, piazza caratterizzata da una notevole valenza simbolica, centro propulsore della vita politica e della sua interna dialettica.

Il problema della Tirannide, come ben mostra il libro che presento, si connette, fin dall'origine, con uno dei massimi problemi sollevati dalla filosofia: come si possa comprendere la politica in quanto *meccanismo dell'includere ed escludere*, meccanismo concentrato sui temi della cittadinanza e della sovranità.

A partire da un frammento di Archiloco, che segna la prima testimonianza conosciuta in materia, la Tirannide rappresenta un'aggregazione poli-

5 Bettalli, «Le origini della *polis*», p. 94; Finley, *La democrazia degli antichi e dei moderni*, cap. II, pp. 39-73.

6 La posizione di Machiavelli appare, sul tema, oscillante; da un lato l'anima del Segretario fiorentino ha sete di libertà, dall'altro il problema della Tirannide coinvolge oltremodo la curiosità dello scrittore, evidenziando le questioni, anche tecniche, di un potere indiviso, concepito secondo il paradigma di un vigoroso realismo politico: «Questo modo hanno tenuto tutti coloro che hanno fondato Tirannide in le republiche. E se questo modo avesse tenuto Appio, quella sua Tirannide arebbe presa più vita, e non sarebbe mancata sì presto: ma e' fece tutto il contrario, né si potette governare più imprudentemente, ché per tenere la Tirannide e' si fece inimico di coloro che gliele avevano data e che gliele potevano mantenere, e amico di quegli che non erano concorsi a dargliene, e che non gliene arebbono potuta mantenere; e perdessi coloro che gli erano amici, e cercò di avere amici quegli che non gli potevano essere amici» (*Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, Libro I, cap. XL, p. 207); cfr. Aron, *Machiavelli e le tirannie moderne*.

tica inedita e controversa, adatta soprattutto ai periodi di brusco trapasso e di crisi, periodi nei quali, «per viva forza o per arte», come sottolinea Giacomo Leopardi, un sol uomo s'impone, con un parziale consenso, ma con una parte dei cittadini che non vede riconosciuti il loro volere e la loro intenzione, in modo da diventare «subbietti», sudditi.[7]

Può essere interessante notare come il massimo discredito della Tirannide coincida con il V secolo a.C., nel quale l'elaborazione della vita politica, e la riflessione su di essa, sembrano aver raggiunto il loro apice; in quel secolo, in Grecia e nelle colonie greche, la Tirannide era divenuta alquanto inattuale, una reliquia culturale e politica dei secoli passati: eppure, nelle assemblee e negli scritti veniva continuamente evocata come un mostro, come una dimensione politica tale da suscitare spavento e perfino orrore; tutto ciò probabilmente ad arte, per promuovere capipopolo spesso confusi e folle agitate che, con tali critiche spietate, cercavano di accreditare anche le azioni politiche più discutibili.

Aristofane deride questo ricorso continuo allo spauracchio della Tirannide, condotto innanzi con discorsi oziosi, «più a buon mercato del pesce in salamoia».

Il fatto è che la Tirannide è divenuta il modello rifiutato, gradualmente accantonato, insieme alla forma politica della Monarchia.

Nel III Libro delle *Storie* di Erodoto, lo scrittore greco affida al Gran Re Dario la tripartizione delle forme politiche;[8] per Dario, la miglior forma di governo sarebbe la Monarchia, a motivo che il governo di uno solo sembra conservare meglio quei segreti che salvano lo Stato dalle strategie dei nemici; inoltre, il governo di uno solo mantiene, secondo il Dario di Erodoto, più compatti i cittadini.

Si potrebbe pensare che l'encomio di Dario si estenda alla Tirannide; ma nel medesimo testo si propone un ciclo inesorabile di forme politiche, per il quale, una volta abbandonata la Monarchia per il prevalere dell'Oligarchia, la stessa Oligarchia perderebbe i suoi connotati di eccellenza (aspirazioni aristocratiche) e si convertirebbe in Timocrazia, potere del censo; ma il governo dei pochi e non migliori si tramuterebbe in discordia e litigiosità, fino allo spettro delle guerre civili, portatrici di massacri.

Qualora il dominio, infine, passasse alle folle, assetate di vendetta, affiorerebbe la Tirannide, a chiusura di un ciclo degenerativo, dimostrando quindi, comunque, la superiorità del principio monarchico.

Ricapitolando, ci troviamo di fronte a una continua evoluzione per cui dalle antiche figure del *wanaka* miceneo, dell'*anax* e del *kosmos*,

7 Leopardi, *Zibaldone*, 3780, in Leopardi, *Tutte le poesie, tutte le prose e lo Zibaldone*, p. 2194; cfr. Archiloco, fr. 22 D.

8 Hdt. 3.80-82, trad. it. pp. 565-571; cfr. Lanza, *Il tiranno e il suo pubblico*, pp. 225-232.

si passa al *basileus* e poi al *tyrannos*. Non mancano esempi perfino di *basileis* che, oltrepassando poteri legittimi ma circoscritti e limitati, *si fanno tiranni*, tendendo perciò a concentrare la pienezza indiscutibile di tutti i poteri.

Nella Grecia arcaica, attorno al VII secolo a.C., la Tirannide si manifesta come un diffuso 'stato d'eccezione', rappresentando una forma di governo che non cerca legittimità se non nel suo decidere e agire, condensando un potere assoluto, a volte precario, a volte destinato a prolungarsi nel tempo.

Come gli stessi Platone e Senofonte testimoniano, la Tirannide possiede due volti: l'arbitrio, il capriccio, la ferocia crudele ed esasperata costituiscono il volto d'ombra della Tirannide, che manifesta anche un volto luminoso, di apparenza e spettacolarità. Il tiranno si fa garanzia e tutela degli oppressi, diffusore e protettore della cultura, circondandosi di artisti e filosofi (qualche volta lo stesso tiranno è un filosofo, come Archita di Taranto, o posa a filosofo, come Dionigi I di Siracusa).

Appoggiandosi sui nuovi ceti emergenti e spinto dalle loro inquietudini, il tiranno è spesso un 'uomo nuovo': può essere un aristocratico insofferente, ma può essere anche un individuo 'marginale', un demagogo, che sposa la causa dei non favoriti, per corroborare il suo potere vulnerabile, attraverso opere pubbliche capaci di dargli gloria e fama.

Per il volto luminoso, almeno in apparenza, di alcuni tiranni, basterebbe ricordare Periandro, menzionato dalla tradizione fra i Sette Sapienti; del resto, senza questa ambivalenza costitutiva, poi via via dimenticata nel V secolo, non si capirebbero gli sforzi di Platone giovane e di Senofonte per valorizzare un volto benevolo della Tirannide, pur disapprovandola, per alcuni aspetti, in linea di principio.

Mercanti, opliti e ceto medio in via di arricchimento sembrano il sostegno prediletto delle Tirannidi emergenti; e di questo appoggio avevano necessità soprattutto i tiranni che partivano da una condizione sociale sfavorita, come si dice di Ermia, amico di Aristotele e tiranno di Atarneo.

Soprattutto a Corinto la Tirannide ha avuto una consistente stabilità, sostenuta da una notevole famiglia, i Bacchiadi, capace di concentrare nelle mani di alcune centinaia di persone i più svariati poteri: da tale oligarchia 'clanica' provenivano, di volta in volta, i tiranni.

Oltre a Corinto, anche Sicione, Atene, Megara, Mitilene e Samo hanno conosciuto periodi di Tirannide; in particolare si ricorda, come tiranno di Samo, Policrate. Per sfuggire a Policrate, il grande Pitagora, scienziato e filosofo, lasciò Samo, esiliandosi a Crotone, iniziando il contrasto tra filosofia e Tirannide, che costituisce il filo conduttore del presente libro.

2 Il paradosso del tiranno in Platone e Senofonte, fra antropologia e politica

Un pregio del presente volume: l'analisi di autori come L. Strauss e come A. Kojève, che problematizzano, in maniera acuta, il tema della Tirannide, evidenziando, soprattutto Strauss, la complessità che introduce il 'principio di reticenza' e la pervasiva ironia, soffusa in gran parte dei testi antichi dedicati alla questione.

Può sembrar singolare che due fra i più notevoli allievi di Socrate lo abbiano capito e inquadrato in un orizzonte interpretativo così diverso; non che manchino punti in comune, nella ricostruzione del pensiero socratico tentata da ambedue: il nodo è costituito, mi sembra, dalla ricerca delle radici antropologiche della Tirannide, ricerca così cara a Platone e pressoché ignorata, invece, da Senofonte. Quest'ultimo Autore, lucido e disincantato fino alla più radicale spregiudicatezza, analizza la Tirannide come una forma di potere simile alle altre, tale da dover essere compresa nelle sue tecniche e procedure.

Il giudizio etico sembra rinviato, o messo tra parentesi, anche se Senofonte certo non ignora tutto il discredito comune che avvolge la Tirannide; a tal punto è convinto che la Tirannide sia una figura politica analoga alle altre che ne propone un cambiamento, un vero rovesciamento; si tratterebbe della maniera in cui gestire la Tirannide, con benevolenza, perfino con amorevolezza e suscitando simpatie: occorrerebbe perciò mutare la mente del tiranno, radicalizzando perfino alcune tendenze, rimproverate, in generale, alla Tirannide.

Per fare un solo esempio, nelle pagine conclusive del dialogo *Ierone o della Tirannide* (che ha goduto di una fortuna immensa, ricapitolata da Strauss, che gli dedica un intero volume), l'autore riassume uno dei punti di massima contestazione della Tirannide: l'arricchire gli amici, soprattutto gli amici, o gli amici soltanto.

Ebbene, una tale impostazione può rafforzare il tiranno, secondo Senofonte, rendendo gli amici beneficati sostenitori e quasi complici: «Ma, o Ierone, coraggio, rendi ricchi gli amici; così arricchirai te stesso; incrementa la città; ne ricaverai forza; procurale alleati, ne farai per te stesso».[9]

I consigli a Ierone del poeta Simonide, dietro la cui figura si può intravedere l'ombra di Socrate, puntano dunque su di una compiuta trasformazione della Tirannide, ma tale ardua scommessa si lega al latitare della domanda più profonda: qual è davvero la natura della Tirannide, è solo una figura definita della politica, o scaturisce da una dimensione più profonda, dal sottosuolo di anime, tormentate e tormentatrici, assetate di potere, piene di avidità e anche di paura?

9 Senofonte, *Ierone o della Tirannide*, p. 87.

Se la fortuna del più agevole testo di Senofonte è stata straordinaria, soprattutto nell'ambito dell'Umanesimo e del Rinascimento (Coluccio Salutati, Leonardo Bruni, Poggio Bracciolini, Leon Battista Alberti, Baldassarre Castiglione, fino agli sviluppi in Machiavelli e nel Guicciardini dei *Ricordi*, B 92), ancor più vasta l'influenza del pensiero politico di Platone, dall'Alighieri fino ad Alfieri, e oltre.

Nelle opere più mature di Platone, la Tirannide si lega alla *corruzione*, nascendo da essa e alimentandola a dismisura; la retorica, come un belletto, può coprire la corruzione, ma anche soffocare la rivincita della Giustizia. Il sospetto, più inquietante e profondo: che il Dio abbia dato all'uomo la parola per meglio celare il pensiero.

Nelle pagine straordinarie del *Gorgia*, Platone indica due figure di politici: la figura dell'*adulatore* che, come un cuoco, con i suoi vaghi aromi attrae l'anima, consegnandola però all'effimero, e la figura del *medico*, un medico severo, che non tace la gravità del male ma, dopo una diagnosi rigorosa, propone un farmaco amaro.[10]

Qui la contestazione di Socrate assume una radicalità eccezionale: né Milziade, il vincitore di Maratona, né Temistocle, lo stratega vittorioso di Salamina, e neppure il grande Pericle hanno giovato alla loro città, ad Atene, *perché non hanno resi migliori i cittadini*, anzi, procedendo a infiacchire le loro anime, rendendoli sempre più recalcitranti e rabbiosi.[11]

Il tiranno, come il demagogo, avrebbe una tempra da adulatore; felice il tiranno? Solo per chi non lo conosce da vicino, secondo il Socrate di Platone; il tiranno, che sembra il più potente degli uomini, è invece il più misero, dilaniato dal terrore di perdere il consenso, senza un suo spazio interiore che non sia divorato dalla concupiscenza (il tiranno come possibile schiavo del desiderio, anche di quello sessuale, è un tema di Senofonte: l'impulso a dominare tutti non protenderebbe solo a impadronirsi dei beni, ma anche di tutte le donne, anche se di questo il buon Senofonte non sembra stupirsi troppo).

Se Diogene di Sinope ripeteva: «la folla è madre del tiranno», Platone sembra dello stesso avviso, contrapponendo i *molti*, non atti a discutere profondamente, ai *pochi* capaci davvero di ascolto e apprendimento.

Per Platone, dietro al tiranno, si manifesta un'anima tirannica, e uno stile di vita tirannico, e l'istituzione della Tirannide non è che l'apice e il culmine di una progressiva disumanizzazione, muovendo da Archelao «che commise le azioni più ingiuste».[12]

L'anima di simili uomini è come un vaso, che perde continuamente l'acqua che vi è introdotta: non si riesce a dir meglio la dinamica infinita

10 Plat. *Gorg.* 503a (le traduzioni proposte sono di Giovanni Reale).

11 Plat. *Gorg.* 515e-516e.

12 Plat. *Gorg.* 479e.

del desiderio, che, non potendosi soddisfare, lascia più vuoti e infelici di prima.

Il tiranno è nemico della filosofia, perché cercherebbe l'accordo con altri, a tutti i costi, a prezzo del disaccordo con se stesso; per lui, la filosofia è come l'abbronzatura del sole per un corpo, riguardando la superficie e la parte e non permeando l'intera personalità, e anche i consigli, da fornire ai tiranni, dovrebbero essere dati con parsimonia, per evitare la perdita della dignità.[13]

S'innesta qui un grande tema: la servitù non è solo quella esterna, e forse la più temibile è quella che si fonda sulle catene che avvincono il cuore e la mente; il tiranno costituirebbe un esempio notevole di un padrone che in verità è schiavo, schiavo delle proprie passioni e anche dell'ossessione di piacere agli altri, in modo da dover spettacolarizzare le proprie azioni politiche e l'assieme dei propri gesti quotidiani.[14]

Infine, lo strato più profondo della questione: la Tirannide come patologia della libertà, una libertà capricciosa e inconsistente, smodata, figlia della sfrenatezza e della dissolutezza. La Tirannide, sostiene Platone, è una patologia della libertà in un duplice senso: la libertà dei cittadini, sciolta da ogni vincolo, li preparerebbe ad aver paura degli eccessi della loro stessa libertà, spingendoli a invocare di essere 'religati' assieme a viva forza; ma un analogo movimento si consumerebbe nell'anima del tiranno, afferrata da una concupiscenza ardente, da una libidine di dominare, e l'incontro fra le due fughe dalla libertà disegnerebbe, un poco alla volta, la figura della Tirannide, per la quale il tiranno diventa il punitore dei suoi sudditi, essendo prima il punitore di se stesso.[15]

In breve, Platone ha approfondito, con grande maestria, le radici antropologiche della Tirannide, collocandola nell'orizzonte del desiderio, della sete di infinito e dentro la dialettica fra bene e male, fra piacere e dolore. Il demagogo, il retore e il tiranno si configurano, analogamente, come lusingatori degli uomini, nella misconoscenza, o nella mancanza di cura, per ciò che costituisce le *ragioni del vivere*; non sarebbe quindi importante vivere semplicemente, ma come vivere, come vivere bene, e il politico dovrebbe rendere le anime dei cittadini il più possibile buone.[16]

Nell'equilibrata relazione polare fra elevazione dell'anima e coerenza degli stili di vita, gran parte della tradizione successiva ha insistito su Platone scopritore o inventore dell'anima, ma il secondo livello di discorso,

13 Plat. *Epist.* 7, 340d.

14 Qui il testo 'classico', pur con qualche eccesso d'oratoria, mi sembra: De La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*; tenta un'attualizzazione, su questi temi: Flores d'Arcais, *Il sovrano e il dissidente*.

15 Plat. *Gorg.* 494d.

16 Plat. *Gorg.* 503a.

che coinvolge in maniera più acuta la politica, è presente con il medesimo vigore nelle pagine platoniche, a mio giudizio, e scorre come un fiume carsico non solo nel *Gorgia*, qui brevemente analizzato, ma anche nella *Repubblica*, nel *Politico* e nelle *Leggi*, sia pure con sfumature piuttosto differenti.[17]

3 Invito a leggere questo libro, che non consola

Sotto un certo profilo, l'intero procedere di quel fenomeno che, convenzionalmente, indichiamo come 'modernità' filosofico-politica può essere inteso come un cammino progressivo di autoemancipazione, in direzione di una *Giustizia sempre più grande*.

Se gli epigoni di Epitteto contrappongono ancora l'anima del tiranno e quella dell'uomo libero, in un duello tra figure incompatibili,[18] una grande scoperta della 'modernità' consiste, secondo il mio giudizio, nella consapevolezza del continuo mescolarsi fra le due figure: c'è una 'servitù volontaria', c'è una paura profonda della libertà, intesa come un fardello pesante da sostenere, da fuggire risolutamente.

Liberalismo antiassolutistico, illuminismo, diritti dell'uomo, democrazia dei moderni e infine socialismo non sarebbero che tappe del grande processo di autoliberazione ricordato sopra; eppure, si dilata la coscienza dell'invincibilità dell'inclinazione tirannica. Come riassume perentoriamente Vittorio Alfieri, inserito in maniera decisiva nella tradizione italiana: «Dalla paura di tutti nasce nella Tirannide la viltà dei più. Ma i vili in supremo grado necessariamente son quelli che si avvicinano più al tiranno, cioè al fonte di ogni attiva e passiva paura».[19]

Lo stesso Alfieri è sul punto, in alcuni soprassalti d'inquietante lucidità, di fare una scoperta angosciosa: l'anima ferocemente antitirannica, che gli ruggisce dentro, è pur essa, inevitabilmente, della pasta dei tiranni; in un certo senso, Saul e i personaggi tirannici che gli vorticano nella mente sono altri nomi e altre figure di lui stesso, identità differenti e opposte che lo dilaniano, come, analogamente, si evidenzia nella conclusione dell'esistenza di Pessoa, che sembra, sfinito, accettare quel salazarismo che ha fieramente osteggiato.[20]

«Sono stato tutto, niente vale la pena»: queste le ultime parole di Pessoa, che riecheggiano quelle dell'imperatore Settimio Severo, ma con un significato, simultaneamente, più ampio e determinato; è il *nichilismo moderno*

17 L'intreccio decisivo fra i due temi è richiamato in Chomsky, Foucault, *La natura umana*.

18 Epict. *Diatr.* 4.7.16-20, in Epitteto, *Tutte le opere*, pp. 898-901.

19 Alfieri, *Della Tirannide*, cap. IV, p. 99.

20 Pessoa, *Sulla tirannia*, p. 27.

che erode ogni resistenza, e scava nel profondo, generando una vertigine di vuoto e vanità. La patologia della libertà, in cui consiste propriamente la Tirannide, si alimenta a dismisura da questo cosmico senso di inutilità, in cui ogni spazio interno, resistente nell'uomo, viene prima assediato e poi, in varie ondate, cancellato.

In definitiva, il grande rilievo del presente libro consiste, precisamente, nell'illustrare la continuità del tema della Tirannide, vero filo conduttore della 'modernità', con i suoi tanti risvolti e le sue ramificazioni, accompagnamento assiduo, sia come esperimento, sia come alternativa temuta ed evocata, entro lo scorrere del tempo, e nella metamorfosi continua delle istituzioni politiche.

Come già inteso profondamente da Platone nel *Gorgia*, la Tirannide non è l'antitesi della libertà, ma ne è lo sviluppo, a certe condizioni, più tragico e spettacolare, e dunque solo una peculiare saggezza, una *sagesse tragique*, sembra in grado di comprenderla e circoscriverla, mediante l'analisi, l'educazione e un agire politico responsabile e ben orientato. Se Platone ha intuito il nòcciolo più profondo della questione, solo nella 'modernità' tale nòcciolo è divenuto attuale, fino alla sua incandescenza: la questione ha raggiunto, nell'ambito del totalitarismo, il suo apice di effettualità politica e il suo drammatico culmine di consapevolezza.

La libertà sfrenata, priva di alcun limite e di alcuna moderazione, acuisce la libertà di un sol uomo, o di pochi uomini, ma getta la restante parte del popolo nella dipendenza e nel terrore, realizzandosi dunque una sconvolgente commistione fra libertà e oppressione.

In verità, noi diciamo: 'libertà', ma dovremmo dire, più veracemente: 'volontà di potenza', libertà senza vincoli, vortice di prevaricazione; una tale libertà può coesistere, per qualche tempo, con l'apparente 'libertà dei servi', ma poi, un poco alla volta, tale libertà si rivela un fantasma esangue, al posto del quale emerge e prende vigore un potere arbitrario, destino inesorabile per chi non segue l'autentica *autorità della coscienza*, i cui messaggi e richiami non sono estrinseci, ma vengono dall'interno, e si rivolgono alla dimensione pubblica, non usando invece i sussurri e i modi privatistici di chi ignora il significato profondo della libertà.[21]

Così la patologia, che evoco, non è la paranoia che trasforma i *leaders* che si sentono perseguitati in persecutori, psicopatia che ci può essere, che c'è in varî casi, ma che non è decisiva; la malattia più profonda sembra costituita dalla debolezza morale di un popolo a cui la coscienza non detta in modo vigoroso e dalla fiacchezza di capi politici, ubriachi di quella specifica forma di vanità che è la *vanagloria*.

Leggere il libro che ho il piacere di presentare significa correre il bel rischio di un'avventura intellettuale e spirituale, ospitando in noi quel ge-

21 Viroli, *La libertà dei servi*, pp. 8, 19, 38, 83.

nere profondo di riflessioni che costituisce il frutto proficuo, direi il dono più prezioso per un lettore.

Nessun lavoro, certo, può ambire di essere completo, snodandosi in un territorio così vasto; e tuttavia questo libro mi sembra consentire questo giudizio: può diventare il punto di partenza di ulteriori avventure d'idee, di nuovi percorsi e approfondimenti monografici.

Esso ci testimonia infine che, se la filosofia in generale non consola, tantomeno la filosofia politica, che sembra correre a lato di fenomeni così tragici, fiancheggiando, così pare, quella «riviera di sangue» in cui Dante ha collocato, nel XII Canto dell'*Inferno*, i tiranni, violenti verso gli altri, ma anche contro se stessi;[22] quel che hanno in comune gli autori qui indagati – dallo scrittore che ha tracciato la drammatica figura di Giobbe a Kojève, da Aron a Strauss, sino a Fessard, autore caro, in Italia, ad Augusto Del Noce – è il *paradigma del realismo politico*, con un approccio inesorabilmente lucido, sobriamente disincantato, anche se poi il lettore, al di sotto della loro scrittura, intuisce il fermentare di tutto un mondo, nel quale sentimenti ed emozioni non hanno certamente un ruolo minimo.

Come ha mostrato Dostoevskij, autentico poeta della libertà, la tentazione alla Tirannide si situa precisamente nel centro straziato dell'anima umana, laddove si articolano le nostre scelte più radicali; ora il male ha la sua origine, anche il 'male politico', *proprio nel cuore della libertà di ogni uomo*. In questo senso, anche il 'male politico' non si può sradicare una volta per tutte, e l'impulso che ci spinge a cancellarlo sembra guidato da una genuina *passione demoniaca*.

Ebbene, proprio di questo bivio tragico delle libere opzioni, dei soprassalti dell'autonomia la mentalità tirannica prova terrore, temendo quel male che scaturisce, incessantemente, dalla libertà; ma operando di conseguenza alle sue convinzioni, la mentalità tirannica non s'avvede che passa da un teatro all'altro, da una dimensione tragica all'altra, infine da uno spirito tragico 'aperto', alla conversione del cuore e al mutamento sociale, a uno spirito tragico 'chiuso', che soffoca nel profondo, paralizzando definitivamente ogni possibilità di cambiamento.

Fra le pagine più meditate, nel descrivere questo passaggio, quelle de *La Leggenda del grande Inquisitore* di Dostoevskij.[23]

> Non c'è preoccupazione più continua e più tormentosa per l'uomo, quando è rimasto libero, che quella di trovarsi al più presto qualcuno davanti a cui inchinarsi.[24]

22 Dante, *Inferno*, XII, 47, p. 150.

23 Dostoevskij, *Il perimetro della felicità*.

24 Dostoevskij, *Il perimetro della felicità*, p. 64.

Così, in conclusione, gli umani cadono in ginocchio davanti agli *idoli del potere*, che si presentano in successione, più o meno mascherati. Solo lo Spirito, secondo il grande scrittore russo, può emancipare dal miraggio degli allettamenti materiali, che facilmente prendono il sopravvento sull'umano: tutto ciò ci parla di una *difficile libertà*. Il punto è, ripeto, che la libertà di coscienza è una conquista faticosa e torturante: può condurre allo sfinimento, e non tranquillizza per nulla l'uomo, che sente un immane fardello sulle sue spalle, che patisce per ogni complicata decisione; decidere soprattutto, in ogni istante, cosa sia bene e cosa sia male.

La Tirannide, quella degli antichi come quella dei moderni, tenta, con assiduità, la compressione del bene, fino a procurarne la paralisi o, più sottilmente, si muove nella direzione più complessa di *falsificare il bene*. Ma l'impulso al bene, insopprimibile, sembra rifiorire continuamente.

Pitagora, il grande matematico, è fuggito da Samo per odio alla Tirannide, che disprezzava come oltrepassamento di ogni limite, cercando di far convergere geometria e filosofia nella ricerca di una suprema misura, e in questa direzione ogni generazione deve tentare di dare una figura alla propria ansia di libertà, in quello che chiamerei *umanesimo del limite*.[25]

Perché un libro come questo, perché un così grande lavoro, in un'Italia che legge poco, che sembra sprofondare nei discorsi bell'e fatti e nella smemoratezza? Perché un libro, un libro scritto con impegno, nel quale converge il filosofare assieme di molti giovani studiosi, non è una specie di medicina per alleviare l'anima, bensì uno *stimolo*, un seme del pensiero dell'avvenire.

Una scrittrice che ha molto meditato sul mondo antico, e soprattutto sulla vita e l'opera dell'imperatore Adriano, ci ha lasciato queste profonde parole: «Elevare fortificazioni in fin dei conti equivale a costruire dighe, equivale a trovare la linea sulla quale si può difendere una sponda o un impero, il punto dove sarà contenuto, arrestato, infranto l'assalto delle onde o quello dei barbari». E aggiunge, concludendo: «Fondare biblioteche è come costruire ancora granai pubblici, ammassare riserve contro un inverno dello spirito che da molti indizi, mio malgrado, vedo venire».[26]

Come non vedere che quell'«inverno dello spirito», di cui Yourcenar denuncia l'avanzata, è alle porte, anzi è fra noi e ci avvolge?

Tutto ciò significa valorizzare i libri autenticamente sostanziosi, che permettono di scoprire, sotto la carta, le più segrete sorgenti della vita e della cultura. Ma anche i libri non consolano, come la filosofia politica; non dobbiamo confonderli con il dramma dell'esistenza, non dobbiamo farne delle vie di fuga, o dei guanciali caldi.

25 Sole, *Il tabù delle fave*, *passim*.

26 Yourcenar, *Memorie di Adriano seguite dai Taccuini di appunti*, p. 121, cfr. pp. 204, 214; cfr. Berthoud, Elderkin, *Curarsi con i libri*, pp. 366-369.

Il miglior elogio che possiamo fare a un buon libro, *a questo libro*, è che non costituisce un farmaco, ma piuttosto un tonico, un invito vigoroso a comprendere meglio la complessità della politica e ad affrontare, con più coscienza ed energia, le straordinarie sfide del presente.

Bibliografia

Alfieri, Vittorio. *Della Tirannide*. A cura di Marco Cerruti, Ezio Falcomer. Milano: BUR, 2011.

Alighieri, Dante. *Inferno*. In: Alighieri, Dante. *Commedia*. A cura di Giorgio Inglese. Vol. 1. Roma: Carocci, 2007.

Aron, Raymond. *Machiavelli e le tirannie moderne*. A cura di Dino Cofrancesco. Roma: SEAM, 1998.

Berthoud, Ella; Elderkin, Susan. *Curarsi con i libri*. A cura di Fabio Stassi. Palermo: Sellerio, 2013.

Bettalli, Marco. «Le origini della *polis*». In: Eco, Umberto (a cura di). *L'antichità*, vol 3. Milano: La Biblioteca di Repubblica, 2013.

Chomsky Noam; Foucault, Michel. *La natura umana: Giustizia contro potere*. Traduzione di Teodoro Falchi, Barbara Baisi. Roma: Castelvecchi, 2013.

Cortelazzo, Manlio; Zolli, Paolo. «Tiranno». In: Cortelazzo, Manlio; Zolli, Paolo. *Dizionario etimologico della lingua italiana*. Vol. 5. Bologna: Zanichelli, 1988, p. 1341.

De La Boétie, Étienne. *Discorso sulla servitù volontaria*. Traduzione di Silvia Ecclesie. Milano: Chiarelettere, 2012.

De Sanctis, Gaetano. «Tiranni». In: *Enciclopedia Italiana*. vol. 33. Milano: Istituto Giovanni Treccani, 1937.

Dostoevskij, Fëdor Michajlovič. *Il perimetro della felicità: Il grande Inquisitore*. Prefazione di Luigi Pareyson. Milano: Rizzoli, 2011.

Ehrenberg, Victor. «Tirannide». In: Hammond, Nicholas Geoffrey Lamprière; Scullard, Howard Hayes (a cura di). *Dizionario di antichità classiche*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1995, pp. 2102-2103.

Epitteto. Diatribe. In: Epitteto. *Tutte le opere*. A cura di Giovanni Reale et al. Milano: Bompiani, 2009.

Erodoto. *Le Storie*. Traduzione di Aristide Colonna, Fiorenza Bevilacqua. Vol. 1. Torino: UTET, 2006.

Finley, Moses Israel. *La democrazia degli antichi e dei moderni*. Postfazione di Carmine Ampolo; traduzione di Gianni Di Benedetto, Francesco De Martino. Milano: A. Mondadori, 1992.

Flores d'Arcais, Paolo. *Il sovrano e il dissidente: La democrazia presa sul serio*. Milano: Garzanti, 2004.

Garbini, Giovanni. *I Filistei: Gli antagonisti di Israele*. Brescia: Paideia, 2012.

Lanza, Diego. *Il tiranno e il suo pubblico*. Torino: Einaudi, 1977.

Leopardi, Giacomo. *Zibaldone*. In: Leopardi, Giacomo. *Tutte le poesie, tutte le prose e lo Zibaldone*. A cura di Lucio Felici. Roma: Newton Compton, 2010.
Machiavelli, Niccolò. *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*. A cura di Francesco Bausi. Vol. 2, t. 1. Salerno: Edizione Nazionale delle Opere, 2001.
Pessoa, Fernando. *Sulla tirannia*. A cura di Roberto Mulinacci. Parma: Guanda, 2009.
Rendich, Franco. *Dizionario etimologico comparato delle lingue classiche indoeuropee*. Roma: Palombi, 2010.
Schmidt, Klaus. *Costruirono i primi templi*. Premessa di Roberto Maggi; traduzione di Umberto Tecchiati. Sestri Levante: Oltre Edizioni, 2011.
Senofonte. *Ierone o della Tirannide*. A cura di Federico Zuolo. Roma: Carocci, 2012.
Sole, Giovanni. *Il tabù delle fave: Pitagora e la ricerca del limite*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2004.
Viroli, Maurizio. *La libertà dei servi*. Roma; Bari: Laterza, 2010.
Yourcenar, Marguerite. *Memorie di Adriano seguite dai Taccuini di appunti*. A cura di Lidia Storoni Mazzolani. Torino: Einaudi, 2013.

Tirannide e filosofia
a cura di Giampiero Chivilò e Marco Menon

Introduzione

Giampiero Chivilò, Marco Menon

Abstract This essay serves as an introduction to the work as a whole. In the first part, it explains the need to rekindle the debate on the classical concept of 'tyranny' at a time when liberal democracy is the only viable political system of the Western countries. It illustrates, moreover, the intentional disposition of the chapters and the choice of the authors discussed therein. In the second part, it reviews the historical changes which the concept of 'tyranny' underwent through the last centuries.

1 Il senso della nozione di tirannide

Scrive Allan Bloom, allievo di Leo Strauss, traduttore di Rousseau e Platone, interprete di Shakespeare, nel suo *best seller La chiusura della mente americana*:

> La libertà della mente non solo richiede, o addirittura non richiede particolarmente, l'assenza di coercizione legale, quanto la presenza di pensieri alternativi. La tirannide di maggior successo non è quella che fa uso della forza per assicurare l'uniformità, ma quella che rimuove la consapevolezza delle altre possibilità, che fa sembrare inconcepibile la percorribilità di altre vie, che rimuove la percezione di un 'fuori'. Non sono il sentimento o il coinvolgimento che renderanno libero un uomo, ma i pensieri, i ragionamenti. I sentimenti sono in gran parte formati e modellati dalla convenzione. Le vere differenze provengono da differenze nel pensiero, nei principi fondamentali. Molti elementi nella democrazia portano all'assalto di questa consapevolezza della differenza.[1]

I soggetti delle prime due frasi del paragrafo bloomiano appena riportato, significativamente collocato in un capitolo titolato «Dall'*Apologia* di Socrate alla *Rektoratsrede* di Heidegger», sono i protagonisti del presente volume: da un lato *freedom of the mind*, dall'altro *tyranny*, e qui nello specifico *the most succesful one*. La libertà della mente, ciò che rende

1 Bloom, *The Closing of the American Mind*, p. 249; trad. it. pp. 291-92 (trad. modificata).

un uomo autenticamente libero, non è un sentimento, l'enfasi libertaria o liberista, il *commitment* o l'*engagement* che ci lega al destino di una causa da cui veniamo identificati e determinati. Ad essere decisivi nell'autentica libertà e liberazione dell'uomo sono i *reasoned thoughts*, quei *logoi* la cui vita fu la massima preoccupazione del Socrate in attesa di esecuzione (*Phaed.* 89b-91c). Concentrato sulla verità dei suoi *reasoned thoughts*, Socrate si mostrò essere libero dalla paura della morte, e quindi dalla morte stessa. Per contro, la tirannide a cui si allude nel testo di Bloom sembra braccare la libertà della mente, incalzandola. Essa si presenta nella sua forma più pericolosa e velenosa non come dominio esteriore, imposizione violenta della ferrea volontà del sovrano. La tirannide più efficace debella la libertà nell'uomo occludendo l'accesso alle alternative fondamentali del pensiero. Questa tirannide rende impensabile un'alternativa a se stessa, smaterializza il 'fuori', satura le antenne del *nous* rendendolo insensibile a ciò che eccede la *logica equina* del regime.[2] Che molto della democrazia porti in sé questo carattere occludente *sembra* voler rendere invertibile la copula: tutto ciò che esclude un'alternativa a sé, tutto ciò che non lascia libertà di movimento verso un fuori, tutto ciò che rende impensabile una trascendenza (una trascendenza che non è prerogativa della pietà, ma che anzi è la trascendenza aperta da un interrogare che ravviva il dubbio) è la tirannide più efficace. In questi termini con tirannide non identifichiamo più *solamente* quel regime imperfetto, assolutamente ingiusto, in cui un uomo tiene in scacco la città, governandola con un potere arbitrario e privo di limiti, abusando di terrore e violenza, collocandosi al di sopra delle leggi e di ogni legittimità: tirannica può essere quindi anche una democrazia in salute, pervasa di spirito spartano, che ideologicamente squalifica come criminale ogni alternativa pensabile alla sua stessa forma politica. Resta però un fatto inequivocabile: la tirannide è anzitutto *quel* regime ingiusto, e ogni analisi che di esso si occupi, che voglia affrontare la riflessione preliminare alla domanda sicuramente decisiva 'che cos'è tirannico?', deve prendere le mosse da una comprensione della parola e della sua storia.

Tuttavia non è facile non restare turbati alla lettura di un'espressione diventata ormai un *topos* classico della filosofia politica del XX secolo. Nel ricordare l'urgenza con cui i filosofi sono corsi ai ripari di fronte alla minaccia della tirannide, e come questa urgenza venga percepita sempre allo stesso modo da tutti i veri pensatori lungo l'arco dei secoli, per quanto le rivoluzioni religiose o civili possano aver via via distrutto e sostituito le diverse figure la cui ombra viene costantemente proiettata sulla parete interna della caverna platonica, Leo Strauss si espresse come segue: «*Society* will always try to tyrannize *thought*».[3] Questa frase, laconica ma

2 Cfr. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, p. 23, trad. it. p. 21

3 Strauss, *On Tyranny*, p. 27; trad. it. p. 60. Corsivo nostro.

affilata, sembra trovare il suo naturale commento nel paragrafo bloomiano sopra riportato: ed è lo stesso autore a ricordare l'esigenza da parte dei filosofi e degli amici della filosofia, nell'anno decisivo 1989, in cui Fukuyama riteneva di poter tirare le somme della Storia mondiale, ed in commento alle tesi sull'*Ende der Geschichte*, di ripensare l'incontro filosofico fra Leo Strauss e Alexandre Kojève attorno al problema del rapporto tra filosofia e tirannide. È compito di quella generazione che sarà giudicata per come avrà compreso Leo Strauss[4] mantenere viva l'attenzione e soprattutto l'interrogazione sulla tirannide a dispetto, ma forse proprio a causa, del suo presunto superamento storico.

La nozione di tirannide può presentarsi come metafora o come concetto, come idea filosofico-politica o come categoria della scienza politica. L'obiettivo di questo volume non è elevare la nozione di tirannide alla falsa chiarezza di una pretesa tipologia definitiva delle forme di governo, né di sprofondare nell'autocompiaciuta contemplazione della vaghezza semantica degli usi metaforici dei termini 'tiranno', 'tirannide', 'tirannico'. Facendo leva su una molteplicità di prospettive ermeneutiche ed epistemologiche, l'obiettivo è quello di indagare l'elemento (quasi inafferrabile) che connette alcuni dei fenomeni che, intrecciandosi, danno vita a quello che tutti chiamano potere tirannico. I saggi qui raccolti intendono in particolare esaminare il fenomeno della tirannide nella sua relazione con la saggezza e con quello specifico atteggiamento di ricerca della saggezza che è la filosofia, a partire quindi da *On Tyranny*, del 1948, passando per la risposta di Kojève, *L'action politique des philosophes* del 1950 (prima versione pubblicata), per arrivare al *Restatement on Xenophon's Hiero*, 1954, anno in cui vennero raccolti e pubblicati – assieme alla nuova versione del saggio kojèviano infine intitolato *Tyrannie et sagesse* (riprendendo il titolo della versione originaria) – i lavori che costituiscono il dialogo tra i due filosofi.[5] A partire in realtà da un'amicizia, quella nata nella Parigi dei primi anni trenta, fra un giovane studioso russo, allievo di Jaspers, stalinista dichiarato, ed un ricercatore tedesco, studente ribelle della scuola neokantiana di Marburgo, allontanatosi dal suo paese d'origine giusto in tempo per poter assistere, al sicuro, all'ascesa del tiranno al potere, grazie

4 Bloom, «Leo Strauss», p. 392.

5 *Stricto sensu* il dibattito Strauss-Kojève è limitato alla controversia sul *Gerone* di Senofonte (1948-1954) conclusasi con la pubblicazione del volume *De la tyrannie* (1954). In senso ampio un confronto assiduo tra i due filosofi è testimoniato dalla loro corrispondenza (il volume di riferimento raccoglie lettere dal 1932 al 1965, ma si tratta di un carteggio lacunoso). Secondo l'ipotesi di chi scrive, gli anni 1939-1945 vedono fiorire la fase di maturazione decisiva sia per Strauss, sia per Kojève e l'idea di tirannide può essere adottata come uno dei cardini degli scritti prodotti durante gli anni della guerra. Il primo nucleo del volume è costituito dagli ultimi due saggi della seconda parte, una prima versione dei quali fu presentata durante il seminario *Tirannide e Filosofia: A partire dal dibattito tra Leo Strauss e Alexandre Kojève* (3 aprile 2013), rientrante tra le attività del Dottorato di Ricerca in Filosofia di Ca' Foscari.

anche – ironia della sorte – ad una lettera d'accompagnamento sottoscritta dal nazista Carl Schmitt. Ad una interpretazione di Senofonte che rompesse con il pregiudizio svilente ereditato dal XIX secolo Strauss aveva forse pensato a partire dalla seconda metà degli anni trenta, quando nei primi due anni trascorsi continuativamente negli Stati Uniti era riuscito a rompere con l'ostacolo maggiore alla sua comprensione del pensiero classico – ovvero con la sua persuasione che non si potesse tornare indietro, ovvero che non ci si potesse liberare, filosoficamente, dei presupposti moderni. La riscoperta effettiva della scrittura esoterica, tema dominante di alcune tra le lettere più belle della corrispondenza straussiana in generale, corrisponde ad una nuova e decisiva intelligenza del problema filosofico che giustifica la scrittura tra le righe: ovvero l'irriducibile inconciliabilità fra pensiero e società. Pronto nel 1945, come risulta da una lettera scritta ad Eric Voegelin,[6] il commento al *Gerone* contiene in nota già un riferimento ad un brillante scritto kojèviano (*Hegel, Marx et le christianisme*) che sembra rappresentare un solido punto d'appoggio per quel dialogo che poi si svilupperà per via epistolare e pubblicamente degli anni successivi, soprattutto in riferimento al confronto, sicuramente decisivo, tra la concezione hegelo-kojèviana dell'amore e del riconoscimento e la lettura 'platonica' di *eros* e *thymos* di Strauss. Attraversato quindi da un respiro assolutamente filosofico e classico, l'avvicinamento al problema decisivo, la relazione fra società e pensiero, viene condotto con la piena consapevolezza di quello che ci si è lasciati alle spalle (la tragedia dell'hitlerismo) e quello che da allora in poi si sarebbe avuto come interlocutore obbligato per quanto inquietante, lo stalinismo. Consapevolezza che, nella piena responsabilità del pensatore nei confronti della città, si traduce in interesse necessario alla questione della tirannide. Che si potesse parlare ancora di tirannide è infatti il primo interrogativo, risolto quindi positivamente, da Strauss. Lo stesso mancato utilizzo del nome adeguato a descrivere i fenomeni politici che hanno segnato con il sangue il XX secolo è anzi sintomo della grave incapacità della scienza politica contemporanea, post-weberiana, di leggere le situazioni, di vedere le cose per quello che sono. E tuttavia, di fronte alla novità radicale del totalitarismo, è davvero adeguata quella vecchia parola, il «nome per i secoli»[7] che i Greci ci hanno lasciato in eredità per definire il male politico? Al fine di poter giudicare scientificamente e non ideologicamente i regimi totalitari del XX secolo come tirannidi, Strauss suggerisce di guardare al sostrato naturale del fenomeno, e di percepire quindi quella che resta una differenza fondamentale come una modificazione di un male che è diventato incredibilmente ma forse non imprevedibilmente più po-

6 Cfr. la lettera di Strauss a Voegelin del 16 ottobre 1946 in Emberley, Cooper (eds.), *Faith and Political Philosophy*, p. 38.

7 Cfr. Giorgini, *La città e il tiranno*, p. 377.

tente e radicale. La tirannide moderna presuppone, a differenza di quella di cui gli antichi hanno avuto esperienza diretta, la scienza moderna e la sua piega politica: tecnologica ed ideologica. In questo doppio senso, la scienza moderna è in primo luogo conquista della natura (riprendendo ma violentando il principio hobbesiano *scientia propter potentiam*) e mezzo di controllo poliziesco delle masse; in secondo luogo è conquista delle anime umane in forma di ideologia, di dottrina definitiva, di scoperta delle vere leggi della natura o della storia. Ed è proprio l'ideologia, nelle sue versioni più o meno aggressive, più o meno seducenti (e più seducenti tanto più portatrici di un messaggio salvifico, dal respiro religioso) a costruire per certi versi una seconda caverna platonica, scavando nel sottosuolo della città, rinchiudendo l'anima in un pozzo asfissiante in cui la luce del sole non può più penetrare perché la verità è la volontà del sovrano. In questi termini allora il totalitarismo appare come la tirannide definitiva, perché dotata di mezzi inauditi e capaci di conquistare la natura umana, piegandola anima e corpo al progetto di compimento finale dei destini dell'umanità, l'emancipazione della razza o della classe. Ed è con questo spirito che dobbiamo rivolgerci ai classici, suggerisce Strauss, perché Senofonte sapeva, quattro secoli prima di Cristo, già tutto quello che di importante c'era da sapere delle tirannidi novecentesche: la tensione proveniente dal dibattito Strauss-Kojève costituisce quindi l'ispirazione e il quadro teorico di riferimento per la posizione della questione filosofica (fenomenologica e ontologica) *della* tirannide (piuttosto che una riflessione analitica sociologico-politologica *sulla* tirannide) tenendo in considerazione le diverse dimensioni (mitica, psicologica, etimologica, politica, giuridica, strategica ecc.) in cui può presentarsi.

La seconda parte del volume apre con una coppia di documenti attraverso i quali la categoria di tirannide, affiorante in apparenza quasi a stento, viene sottoposta a un ripensamento radicale. Si tratta dell'articolo di Leo Strauss *The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon* (1939) e di un inedito di Gaston Fessard intitolato *Préface pour une traduction italienne de Autorité et bien commun* (1947). Gli editoriali introduttivi ai due documenti, per la prima volta tradotti in lingua italiana, forniscono una presentazione storico-critica dei contenuti dei due saggi e dei loro bersagli polemici. Complessivamente si tratta di confrontare due interpretazioni e non due ricostruzioni storiche: da una parte l'interpretazione straussiana della *polis* più antitirannica dell'antichità; dall'altra l'interpretazione fessardiana della *nazione* più antitirannica e più cosmopolitica dell'Europa moderna. Al di là di ogni 'miraggio spartano' e al di qua di un'ancora non nata *hantise du passé* relativa al regime di Vichy, Strauss e Fessard ci offrono analisi teoriche imprescindibili dei fenomeni tirannici occultati nelle pieghe quasi mitiche e nelle patologiche fattezze dello Stato dorico di Licurgo e dell'*État français* di Pétain, che fungono da modelli teorici paradigmatici.

È non meno necessario però ampliare il dialogo seguendo quelle venature che indicano percorsi paralleli, dialoghi mancati o rimasti sospesi nell'aria, e veniamo quindi all'articolazione del presente volume. A partire da Eric Voegelin, con cui Strauss ha intessuto un affascinante epistolario, e la cui bella recensione ad *On Tyranny* ha trovato una risposta esauriente seppure preliminare al cuore vero e proprio del *Restatement*, dedicato alla discussione del rapporto fra saggezza e tirannide assieme a Kojève. L'insistenza di Voegelin sul presupposto spirituale del totalitarismo, della tirannide moderna, risponde a quella che sembra essere una insufficienza della scienza politica contemporanea e della stessa Hannah Arendt, quando ad esempio viene messa in evidenza la forte componente 'gnostica', o altrimenti dogmaticamente immanentista ed attivista della mente totalitaria, nel suo violento porsi come realizzazione finale e definitiva del regno della giustizia dell'uomo sulla terra. Il superomismo della moderna *libido dominandi* chiude con la trascendenza perché non c'è più nulla da pensare, nulla da ricercare, ma c'è solo da fare. È finita l'era della filosofia, la preistoria dell'umanità: il mondo va cambiato – ma per Voegelin chiudere con la filosofia significa chiudere con la trascendenza, chiudere con la *metaxỳ* che rende umano l'uomo aprendolo alla comunione col divino. Una resistenza, quella di Voegelin, che riflette forse una sensibilità cristiano-platonica, e che in certi versi trova una eco nell'analisi parallela di Raymond Aron, quando questi definisce, alla pari dell'autore di *Order and History*, il totalitarismo o tirannide moderna come millenarismo o messianismo, svelandone la morbosa cifra religiosa e l'incapacità di essere all'altezza del compito trasmessoci dalla tradizione della civiltà occidentale, quello di restare aperti al dialogo mai esauribile fra Atene e Gerusalemme. È l'entusiasmo per la razionalizzazione delle cose umane, per l'aver intravisto all'orizzonte la soluzione definitiva al problema del consorzio umano, che alimenta le istanze della mentalità totalitaria, la cui risoluzione ad agire deriva dalla convinzione fanatica di aver concluso la ricerca avendo quindi a disposizione una volta per tutte le chiavi del processo storico o dello sviluppo naturale, perché se ne conoscono le leggi. Ed è questo eccesso di conoscenza, o eccesso della conoscenza, che proprio in quanto *hybris* dell'intelletto umano che si vuole divino finisce necessariamente con l'imporsi un'agenda dal risvolto tragico e fallimentare. L'eccesso della conoscenza, che, come aveva visto giustamente Strauss, nella modernità si separa dalla moderazione, è un abuso della ragione, come ci avverte Friedrich von Hayek. La denuncia della tentazione totalitaria insita in ogni tentativo di pianificazione o razionalizzazione della politica viene portata avanti dal pensatore austriaco con la consapevolezza filosofica fornita da una teoria della conoscenza, del funzionamento della mente, una teoria che saggiamente mostra i limiti delle facoltà umane e quindi il significato politico di questa finitezza. La spontaneità custodita e favorita dal libero mercato, argomenta vigorosamente Hayek, rappresenta l'unico baluardo

efficace contro l'espansività del politico, contro il monopolio della produzione del diritto che conduce sulla *road to serfdom*.

Gli anni della formazione di tutti questi importanti protagonisti della filosofia politica novecentesca sono stati indubbiamente segnati dal magistero di due giganti del pensiero, Max Weber e Martin Heidegger. In costoro Strauss riconosceva i padri nobili del positivismo nelle scienze sociali e dello storicismo; due correnti che, una volta monopolizzato il dibattito, guadagnando in popolarità quanto perdevano in profondità di analisi e ampiezza di visione, divennero il principale nemico polemico dei sostenitori di una scienza politica classica, ovvero radicata nella (e custode della) tradizione filosofica. Per quanto poco direttamente responsabili della degenerazione ideologica dei rispettivi insegnamenti, Weber e Heidegger vengono qui coinvolti nel dibattito sulla tirannide (al cui sorgere il primo non potrà assistere, mentre il secondo se ne farà ambiguamente spettatore) al fine di indagare come le categorie del potere politico, e quindi indirettamente del potere politico degenerato, vengano rielaborate alla luce della esigenza di obiettività scientifica del primo e della necessità di porre radicalmente la questione dell'essere del secondo. Per amore di semplicità, potremmo suggerire che l'oggettività di Weber e la radicalità di Heidegger si siano mostrate concettualmente disarmate di fronte al tiranno; almeno questo è il parere condiviso da pensatori le cui posizioni sono diametralmente opposte (Strauss e Kojève): facciamo nostro questo giudizio, quindi, rassicurati sulla sua bontà, fra le altre cose, dal fondamentale disaccordo in questioni di principio che lo precede. Per contro, quasi a testimoniare la sopravvivenza, in decenni così decisivi per le sorti dell'Europa e del pensiero politico continentale, di categorie capaci di narrare l'esperienza legata alla tirannide o all'anima tirannica, la grande letteratura riesce forse a rendersi portavoce di istanze irriducibili, archetipali, più di quanto non faccia la stessa filosofia della crisi. Nell'opera di Kafka infatti possiamo individuare i tratti essenziali di due correnti, quella greco-mitologica e quella ebraico-biblica, che concorrono ad alimentare l'immaginario metaforico e sapienziale dello scrittore che in *Das Prozess* sembra anticipare la violenza schiacciante ed oppressiva dell'apparato burocratico-totalitario, un potere remoto e lontanissimo come quello già drammaticamente tratteggiato nel *Brief an den Vater* ed attribuito al padre tiranno. Letto alla luce di questa categoria archetipale, un testo denso e forse definitivamente enigmatico come il Libro di Giobbe assume il carattere inquietante di una denuncia nei confronti della pura esibizione di potere da parte del Dio biblico incalzato dalla lacerante interrogazione iobica, un dio che quindi in un primo momento sembra manifestare il carattere tirannico della sua volontà.

Weber e Heidegger quindi come colonne d'Ercole di un secolo che si apre e si chiude idealmente nel segno della crisi. Crisi dell'ideale moderno, crisi dell'idea di progresso verso un'umanità pacificata e ordinata razionalmente. Crisi dei mezzi con cui l'illuminismo tentò di emancipare gli uomini dalla

superstizione, dal pregiudizio, dal fanatismo. La scienza doveva essere il grimaldello che avrebbe liberato l'umanità dall'oscurantismo, dal regno delle tenebre. Ma può una tale iniziativa, di portata epocale, la cui eredità storica pesa tutt'ora sulle nostre spalle, essere stata tentata dalla via più facile, dalla tirannide? È con questa domanda che ci siamo quindi rivolti ad alcune figure chiave, senza naturalmente pretese di completezza o esaustività, ma con l'esigenza di sondare quei punti nella storia del pensiero in cui la regione del politico si è fatta preponderante ed ha costretto la filosofia, o meglio i filosofi, ad interessarsi quasi esclusivamente del destino della città e non piuttosto di curare l'errore nella propria anima. In questa congiunzione rivoluzionaria il tiranno ed il filosofo sembrano chiamarsi l'un l'altro da alte cime, come testimoniato dalle propaggini estreme della riflessione illuminista sul problema della tirannide e del regime in cui le ingiustizie che angustiano la storia dell'umanità possano dirsi superate una volta per tutte. Il pensiero francese del XVIII secolo è una fucina feconda di innovazioni nel segno di una rottura rispetto alla tradizione classica che, passando per la canonizzazione dell'Aquinate, affonda le proprie radici nei classici greci e latini; su tutto va segnalata la progressiva trasformazione dei termini che identificano il male della vita politica, da distinguere ora in regime illegittimo e regime illegale, a seconda che si abbia a che fare con un usurpatore (tiranno in senso stretto) o un despota (tiranno in senso lato). Tuttavia è impossibile non notare una clamorosa anticipazione, nel dispotismo legale pensato dai fisiocratici, della drammatica caricatura del regime di «coloro che sanno» di matrice platonista stigmatizzato dalla critica novecentesca, ovvero l'anticipazione del governo assoluto legittimato da una conoscenza superiore delle leggi della natura. Assolutismo, questo, animato dalla nobile intenzione di eliminare i mali della vita umana che altro non sarebbero se non frutto dell'ignoranza: pur scevro dalla retorica religiosa degli agitatori politici del XX secolo, il pensiero di un certo illuminismo radicale non può che confermare l'intuizione di Voegelin quando ci presenta una certa modernità sotto la categoria di 'gnosticismo'; paradigma, come già anticipato, platonista ma non platonico, se è vero che l'idea per cui i mali saranno destinati a scomparire una volta che i re saranno filosofi o i filosofi saranno re (*Resp.* 473c-e) va bilanciata con il detto socratico secondo cui è impossibile che il male possa scomparire definitivamente, poiché irriducibilmente legato alla natura umana (*Theaet.* 176a). Ancor più sorprendente è la radicalità con cui Cloots, autoproclamatosi portavoce dell'umanità, individua nel superamento del politico la soluzione ai mali dell'umanità; la 'repubblica universale' è la grande e definitiva fondazione di cui egli si fa profeta, la Città dell'uomo che mette fine ad ogni altra città, forse l'antenato remoto dello Stato universale ed omogeneo che renderebbe impossibile la vita filosofica sulla terra. Ma se la decisione politica in senso eminente è proprio la decisione del fondatore, che introduce nuovi ordini e modi, rivoluzionario ed enfaticamente politico,

allo stesso tempo e più di ogni altro, lo è stato Niccolò Machiavelli, il segretario fiorentino in cui Strauss aveva individuato il padre della modernità, l'iniziatore dell'Illuminismo, un Cristoforo Colombo filosofico, scopritore di un nuovo continente del pensiero. Machiavelli, ad esattamente cinque secoli dal *Principe*, resta un pensatore classico, non tradizionale, per la sua inesauribile capacità di turbare e meravigliare, di toccare corde comuni agli uomini di tutte le epoche, per la sensibilità e finezza con cui ha saputo mostrare la realtà effettuale della cosa e la natura del tempo della politica, il tempo delle cose umane. Un tempo proverbialmente tiranno, il tempo della crisi a venire, da anticipare, da forzare, come da forzare è la Fortuna, il nuovo nome del divino che governa il mondo dell'uomo. In Machiavelli, pensatore con un sinistro gusto per il caso limite, per l'estremo, in questo diametralmente opposto all'aristotelica ricerca del naturale nel consueto, il politico è tiranno perché tirannicamente costretto ad agire dalla natura delle cose.

2 Nota sul concetto di tirannide

A partire dall'eclissi ottocentesca del termine e del concetto di tirannide, sono state numerose le riattivazioni polemiche generiche dell'idea di tirannide e significative le ricerche di storia del concetto; tuttavia la piena riabilitazione teorica della tirannide come categoria viene rivendicata da Leo Strauss in *On Tyranny* (1948) come se l'avvento dei totalitarismi del XX secolo costituisse un salto verso una nuova, impensata e soprattutto imprevista forma di tirannide. Nella fondamentale «Introduzione» di *On Tyranny* Strauss si proponeva nondimeno di salvare la categoria di tirannide dagli approcci tipici del positivismo e dello storicismo proprio al fine di comprendere pienamente e compiutamente l'esperienza dei regimi totalitari.

L'obiettivo del presente volume non è tracciare un'indagine storica sulla tirannia antica come regime politico *reale*, ovvero una ricostruzione delle tappe attraverso le quali la figura del tiranno – originariamente riformatore benefico (*aner euthunter*) o comunque sovrano nel senso neutro del termine – sia diventata il paradigma della più ingiusta 'forma di governo'.[8]

I grandi filosofi ci hanno lasciato problematici tentativi di determinare una tirannide positiva: si tratta di figure ideate dai tre massimi filosofi socratici (il giovane 'tiranno costituente' del quarto libro delle *Leggi* di Platone; il 'tiranno benefico' del *Gerone* di Senofonte; le pagine della *Poli-*

8 Per un inquadramento sintetico cfr. McGlew, *Tyranny and Political Culture in Ancient Greece*.

tica di Aristotele sulla preservazione dei regimi deviati) e, nel Novecento, «con crudo fasto», Kojève.[9]

È notevole rilevare che se tali letture filotiranniche paiono moralmente problematiche, esse continuano a sfidare teoricamente molte interpretazioni che presentano il tiranno come l'uomo patologicamente più mostruoso e la tirannide come il peggior regime, un fenomeno che pur essendo «laido», malefico ed esecrabile richiede di essere analiticamente «scuoiato e notomizzato» e, soprattutto, reso comprensibile nella sua fisionomia essenziale.[10]

Fenomeni correlati alla tirannide come la depravazione morale, la malattia psicologica, la degradazione civica, l'umiliazione economica possono trovare il loro fondamento solo in un'*ontologia della tirannide*.[11]

L'obiettivo del volume non è neppure quello di tentare una storia dell'*idea* di tirannide tra antico e moderno.[12] In genere i termini 'tiranno', 'tirannide' e 'tirannico', sulla scia della cultura ideologica antitirannica del V secolo ateniese, sembrano ormai definitivamente condizionati dall'accezione *negativa*: realmente negativa per l'opinione corrente (le nefandezze violente e perverse di tiranni quali Periandro di Corinto e Ippia), ideologicamente e propagandisticamente negativa (in relazione a Solone e al complessivo processo di ascesa e caduta dei Pisistratidi), antropologicamente negativa (nei libri II e IX della *Repubblica*), politologicamente negativa (nella *Politica* di Aristotele).

Vi sono tuttavia momenti cruciali in cui la coppia di termini appare *neutra* (i tiranni arcaici, il 'tiranno di transizione' in Isocrate) o gnoseologicamente *neutralizzata* (in autori della «prima ondata della modernità» quali Machiavelli e Hobbes).

Le principali ambivalenze della nozione di tirannide sul piano filosofico-

9 Per un'introduzione agile, ma densa e documentata, sui rapporti tra gli approcci di Platone, Senofonte e Aristotele e sulla recezione del *Gerone* fino al dibattito Strauss-Kojève incluso, si veda Zuolo, «Infelicità tirannica e realismo politico».

10 Per queste colorite espressioni si rimanda all'opera, filosoficamente poco consistente ma comunque significativa, Ellero, *La tirannide borghese*, p. 16-23.

11 Per dare un senso alle espressioni 'fenomenologia' e 'ontologia' della tirannide è utile il notevole volume (influenzato indirettamente dall'approccio straussiano) di Waller Newell, il quale rilegge in senso ontologico le riflessioni platoniche sulle relazioni 'psicologiche' tra *thymos* ed *eros* e propone una complessa valutazione del senso della 'riformabilità' della tirannide. Newell, dopo aver distinto un'ontologia 'primordiale' (cui afferiscono tanto i Presocratici, quanto Hobbes e Heidegger) e un'ontologia 'trascendentale', sostiene che «The reform of tyranny emerges as the attempt to actualize these extremes of transcendental or primordial homogeneity as a political project, corresponding respectively to the ancient and modern paradigms» (*Tyranny*, pp. 32 sgg.; sul dibattito Strauss-Kojève in part. pp. 13-15).

12 Per una ricostruzione storica dettagliata delle esperienze, delle ideologie e delle elaborazioni filosofiche del fenomeno tirannide vedasi il poderoso volume di Turchetti, *Tyrannie et tyrannicide de l'antiquité à nos jours*. Sul rapporto tra tirannide e filosofia si veda il tentativo più sintetico – ma memore della lezione sia di Strauss che di Kojève – di D'Agostino, *Tirannide*.

politico sorgono dall'ardua distinzione tra la tirannide e altri concetti affini: dispotismo, dittatura antica e moderna, autocrazia, assolutismo, cesarismo, bonapartismo, imperialismo, autoritarismo, totalitarismo e, più di recente, sultanismo, patrimonialismo e neopatrimonialismo. Tuttavia al di là di ibridi categoriali già comparsi in epoca antica,[13] estreme torsioni concettuali moderne[14] ed altre metamorfosi,[15] le ricerche più autorevoli non riescono sempre a non condurre la tirannide ad abbinamenti con i fenomeni affini succitati.[16] Un altro cespite di ambiguità è la mancata problematizzazione del rapporto tra tiranno e usurpatore,[17] che apparentemente risolto da numerosi filosofi moderni della politica, continua a ripresentarsi in approcci diversi come nella tipologia giuridica di Bartolo di Sassoferrato o nella

13 Tra questi ibridi rientra il rapporto tra tirannide e dittatura. Già Dionigi di Alicarnasso fece corrispondere l'*esymnetia* (che Aristotele qualifica come tirannide 'elettiva') e la dittatura romana pre-sillana). La dittatura di Silla costituisce un formidabile esempio storico di contaminazione tra dittatura romana e tirannide greca. Si tratta di una dittatura costituente doppiamente straordinaria (*legibus scribundis et rei publicae constituendae*, formula che in greco diventa *epì thései nomon kai katastasei tes politeias*), configurantesi come regime perpetuo che supera la tradizionale dittatura istituzionale semestrale di età repubblicana in direzione di un sistema di governo integralmente arbitrario e temporalmente indefinito. La *dominatio* sillana – coperta da un simulacro di legalità per l'intervento di un'altra figura anomala quale è l'*interrex* Flacco – è qualificata da Cicerone nel senso di una «tirannide legale» (*Agr.* 3.5) in riferimento proprio all'esperienza politica di Silla. Per approfondimenti e bibliografia vedasi: Turchetti, *Tyrannie et tyrannicide de l'antiquité à nos jours*; Hurlet, *La dictature de Sylla*, pp. 10-11; Kalyvas, «The Tyranny of Dictatorship».

14 In riferimento ai fondatori della filosofia politica moderna – Bodin, Hobbes, Montesquieu ma soprattutto Rousseau – si può rilevare un crescente antiaristotelismo che porta al tramonto definitivo della nozione di tirannide; cfr. Giorgini, «Tirannide». Nell'epoca dell'assolutismo francese la categoria di 'dispotismo', continuamente risemantizzata, comincia a prevalere su quella di tirannide: se Fénelon evoca un 'dispotismo tirannico', Le Mercier de la Rivière elabora la nozione di 'dispotismo legale', cfr. Lanzillo, «Tirannide». Ma è con Montesquieu che la categoria di 'dispotismo' assume un nuovo carattere positivo, scientifico e non solo polemico, per cui vedasi Felice, *Dispotismo*. La nozione di tirannide tuttavia non scompare: proprio in Montesquieu troviamo, accanto alla tirannide violenta, le figure della 'tirannide all'ombra delle leggi' e della 'tirannide sorda'.

15 Dionigi di Alicarnasso parla di 'tirannide volontaria' (70.1), Appiano di 'tirannide autocratica' (*BC* 1.98). Cfr. Turchetti, *Tyrannie et tyrannicide de l'antiquité à nos jours*, pp. 162-164.

16 È il caso dell'evoluzione incrociata della coppia tirannide-dispotismo in Mandt, «Tyrannis, Despotie»; o dell'assorbimento dell'anacronistica nozione di tirannide nel concetto più moderno di dittatura.

17 La distinzione scolastica fra tiranno *ex defectu tituli* (ovvero l'usurpatore) e tiranno *ab exercitio* (ossia il re sregolato) fu sviluppata nel XIV secolo all'interno della tradizione scolastica culminata nella celebre *quaestio* di Bartolo di Sassoferrato. Secondo l'impostazione bartoliana sono quattro le possibili fattispecie di tirannide: due deviazioni manifeste, 1) tiranno come usurpatore (tirannide *ex defectu tituli*), 2) tiranno come dinasta legittimo ma degenerato (tirannide *ex parte exercitii*) e due deviazioni occulte, 3) esercizio di un potere di fatto (tirannide *propter defectum tituli*) e 4) esercizio di un potere a partire da una carica illegittima (tirannide *propter titulum*). Cfr. Quaglioni, *Politica e diritto nel Trecento italiano*; Quaglioni, «Tyrannis».

teorizzazione dell'autonomia del politico in Rousseau, quasi a riattivare la scena primaria di tutte le tirannidi ovvero la polimorfica vicenda del passaggio dinastico nell'antico regno di Sardi che ebbe come protagonisti Candaule, Gige e Nyssia.[18] Come ben dimostra il saggio di Dino Costantini è nel cangiante panorama del pensiero politico francese del XVIII secolo che si verificano le torsioni decisive della coppia tiranno/usurpatore.

Si propone quindi di assumere la nozione di tirannide non come mero incidente di percorso in una successione dinastica supposta normale o normativa, né come oggetto di generale orrore e fascino o come archetipo costante della perversione umana ma piuttosto come incarnazione del male politico o – più precisamente – come «idea regolativa negativa»[19] insita nel Politico. In base a tale assunto, piuttosto che individuare sistematicamente le ricadute sulle 'forme di governo' e sulla stessa 'forma di Stato', in questo volume vengono proposte delle analisi dell'anomalia del potere tirannico in quanto tale e del rapporto non accidentale tra concetto politico e nozione filosofica della tirannide.

L'obiettivo proposto è quello di pensare compiutamente il significato di tirannide come 'governo monarchico degenerato' e di determinare la possibile natura della degenerazione che colpisce, d'altronde, tutti i regimi politici (l'aristotelica *parekbasis*). Gli elementi implicati in questa deviazione perversa della forma di governo sono valutabili in base a differenti criteri: costrizione/consenso, interesse dei governanti/interesse dei governati, consenso dei governati/consenso degli altri governanti (decisione autocratica) etc.

La *parekbasis* di cui parla Aristotele è caratterizzabile come negazione del Politico:[20] la tirannide è un governo dispotico (= non politico) su un popolo di uomini liberi per natura. Diversamente dal dispotismo, legittimo in quanto esercitato su barbari, servi per natura, la tirannide è possibile solo su popoli non barbarici (inizialmente i Greci, per i quali vi era una netta distinzione tra *polis* e *oikos*). Nel momento in cui la differenza tra Greci e barbari fosse superata (Kojève individua tale momento nelle nozze di Babilonia imposte da Alessandro Magno), la distinzione tra tirannide e dispotismo non può che cadere. La Tirannide tuttavia continua in ogni caso

18 Nell'immenso campo della letteratura su Candaule e Gige ci si limita a segnalare i seguenti riferimenti circa la relazione tra tirannide, pudore e femminilità: Strauss, *Gesammelte Schriften*, B. 3, *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehorige Schriften – Briefe*, p. 556; Benardete, *Herodotean Inquiries*, pp. 7-26 (il libro di Benardete è significativamente dedicato a Leo Strauss); Ludwig, *Eros and Polis*, pp. 189-190; 275-287; Jacqmin, «La femme entre le tyran et la cité».

19 Significativa è la prospettiva di Raymond Aron nella sua «Introduction» al *Timoléon* di Ponceau; cfr. altresì Pons, *Tyrannie, politique et philosophie*.

20 Cfr. Petit, «L'analyse aristotélicienne de la tyrannie», pp. 74 e 76-77; Gastaldi, «Il re 'signore di tutto'», p. 47.

ad avere un rapporto paradossale con il ‘Politico’ (e con la ‘Legge’): è la negazione del ‘Politico’ solo in contesti in cui esista (per natura) il ‘Politico’.

E non a caso Leo Strauss vedeva in Senofonte un «antidoto»[21] per tentare di guarire la scienza politica dal paradigma imposto da Rousseau ed emblematicamente riassunto nella spregiudicata operazione realizzata nel passo III, 10 del *Contratto sociale*[22] e nella sua velenosissima nota.

Bibliografia

Aron, Raymond. «Introduction». In: Ponceau, Amédée. *Timoléon: Réflexions sur la tyrannie*. Préface de Louis Lavelle. Paris: Éditions du Myrte, 1950.

Benardete, Seth. *Herodotean Inquiries*. The Hague: Martin Nijihoff, 1969.

Bloom, Allan. «Leo Strauss: September 20, 1899-October 18, 1973». *Political Theory*, 2 (4), 1974, pp. 372-392.

Bloom, Allan. The Closing of the American Mind. Foreword By Saul Bellow. New York: Simon & Schuster, 1987. Trad. it.: Bloom, Allan. *La chiusura della mente americana: I misfatti dell’istruzione contemporanea*. Traduzione di Paola Pieraccini. Torino: Lindau, 2009.

D’Agostino, Francesco. *Tirannide: Materiali per un uso filosofico di un concetto storico*. Torino: Giappichelli, 1988.

Ellero, Pietro. *La tirannide borghese*. Bologna: N. Zanichelli, 1879.

Emberley, Peter; Cooper, Barry (eds.). *Faith and Political Philosophy: The Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin 1934-1964*. Columbia; London: University of Missouri Press, 2004.

Felice, Domenico (a cura di). *Dispotismo: Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*. Napoli: Liguori, 2001.

21 Si veda l’ultima parte del saggio di Strauss, «The Spirit of Sparta and the Taste of Xenophon» (presentato e tradotto nella seconda parte di questo volume) come fondamentale anello nella lenta elaborazione dell’ermeneutica straussiana e dell’interpretazione della tirannide in particolare.

22 È opportuno rileggere attentamente come intervenga il passo rousseauiano in questione in una nota di *On Tyranny*: «In *Gerone* 7.2 Simonide dice che *tutti* i sudditi dei tiranni eseguono ogni *comando* del tiranno. Confrontare la sua considerazione aggiuntiva sul fatto che tutti si alzino dai propri seggi in onore del tiranno con *Repubblica dei Lacedemoni* 15.6: nessun eforo limita il potere del tiranno. In accordo con Rousseau (*Contrat social*, III, 10) il *Gerone* conferma la sua tesi che i Greci concepivano come un tiranno non – come fece in particolare Aristotele – un cattivo monarca ma un usurpatore dell’autorità regale, a prescindere dalla qualità del suo governo sovrano. In accordo con il *Gerone*, il tiranno è necessariamente ‘senza legge’ non solo per il modo in cui ha acquisito la sua posizione, ma soprattutto per il modo in cui governa in modo sovrano: egli segue la sua propria volontà, la quale può essere buona o cattiva, ma non segue alcuna legge. Il ‘tiranno’ di Senofonte è identico al ‘despota’ di Rousseau (*Contrat social*, III, 10 fine). Confrontare Montesquieu, *De l’esprit des lois*, XI, 9 e XIV, 13 nota» (Strauss, *On Tyranny*, p. 107, n. 7 della Parte IV; trad. nostra).

Gastaldi, Silvia. «Il re ‘signore di tutto’: Il problema della *pambasileia* nella *Politica* di Aristotele». In: Gastaldi, Silvia; Pradeau, Jean-François (dir.). *Le philosophe, le roi, le tyran: Études sur les figures royales dans la pensée politique grecque et sa postérité*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2009.
Giorgini, Giovanni. *La città e il tiranno: Il concetto di tirannide nella Grecia del VII-IV secolo a.C.* Milano: Giuffè, 1993.
Giorgini, Giovanni. «Tirannide». In: *Enciclopedia delle scienze sociali*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1998.
Hurlet, Frédéric. *La dictature de Sylla: monarchie ou magistrature républicaine? Essai d’histoire constitutionnelle*. Bruxelles; Rome: Institut Historique Belge de Rome, 1993.
Jacqmin, Claire. «La femme entre le tyran et la cité: Réflexions sur le rôle de la femme dans les régimes tyranniques». *Kentron*, 21, 2005, pp. 53-82.
Kalyvas, Andreas. «The Tyranny of Dictatorship: When the Greek Tyrant Met the Roman Dictator». *Political Theory*, 35 (4), 2007, pp. 412-442.
Lanzillo, Maria Laura. «Tirannide». In: Esposito, Roberto; Galli, Carlo (dir.), *Enciclopedia del pensiero politico: Autori, concetti, dottrina*. Roma; Bari: Laterza, 2000, *ad vocem*.
Ludwig, Paul Walter. *Eros and Polis: Desire and Community in Greek Political Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
Mandt, Hella. «Tyrannis, Despotie». In Brunner, Otto; Conze, Werner; Koselleck, Reinhart (Hrsg.). *Geschichtliche Grundbegriffe*. B. 6. Stuttgart: Klett-Cotta, 1990, *ad vocem*.
McGlew, James F. *Tyranny and Political Culture in Ancient Greece*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1993.
Newell, Waller Randy. *Tyranny: A New Interpretation*. Cambridge: Cambridge, University Press, 2013.
Petit, Alain. «L’analyse aristotélicienne de la tyrannie». In: Aubenque, Pierre; Tordesillas, Alonso (dir.). *Études sur la Politique d’Aristote*. Paris: PUF, 1993.
Pons, Alain. «Tyrannie, politique et philosophie: Note sur l’idée de tyrannie dans la pensée grecque». *Les Études philosophiques*, 2, 1968, pp. 169-184.
Quaglioni, Diego. *Politica e diritto nel Trecento italiano: Il «De tyranno» di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357)*. Con l’edizione critica dei trattati «De Guelphis et Gebellinis», «De regimine civitatis» e «De tyranno». Firenze: Olschki, 1983.
Quaglioni, Diego. «Tyrannis». In: Ingravalle, Francesco; Malandrino, Corrado (a cura di). *Il lessico della «Politica» di Johannes Althusius: L’arte della simbiosi santa, giusta, vantaggiosa e felice*. Firenze: Olschki, 2005, pp. 325-337.
Strauss, Leo. «The Spirit of Sparta and the Taste of Xenophon». *Social Research*, 6 (4), 1939, pp. 502-536.

Strauss, Leo. *On Tyranny: An Interpretation of Xenophon's Hiero*. Foreword by Alvin Johnson. New York: Political Science Classics, 1948.
Strauss, Leo. *Persecution and the Art of Writing*. Chicago: University of Chicago Press, 1952. Trad. it.: Strauss, Leo. *Scrittura e persecuzione*. Traduzione di Giuliano Ferrara e Fiammetta Profili; introduzione di Giuliano Ferrara.Venezia: Marsilio, 1990.
Strauss, Leo. *Gesammelte Schriften*, B. 3, *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*. Hrsg. von Heinrich Meier, Wiebke Meier. Stuttgart; Weimar: J.B. Metzler, 2001.
Strauss, Leo. *On Tyranny*. Revised and Expanded Edition. Including the Strauss-Kojève Correspondence. Edited by Victor Gourevitch, Michael S. Roth. Chicago: University of Chicago Press, 2000. Trad. it. in: Strauss, Leo; Kojève, Alexandre. *Sulla tirannide*. A cura di Gian Franco Frigo; traduzione di Davide De Pretto e di Antonio Gnoli. Milano: Adelphi, 2010.
Turchetti, Mario. *Tyrannie et tyrannicide de l'antiquité à nos jours*. Paris: PUF, 2001.
Zuolo, Federico. «Infelicità tirannica e realismo politico». In: Senofonte. *Ierone o della tirannide*. Introduzione, traduzione e commento di Federico Zuolo. Roma: Carocci, 2012.

Parte I
Tyrannis pollakos legetai

Tirannide e mito di Giobbe
Da Franz Kafka a Terrence Malick

Alessandro Cinquegrani

Abstract This paper examines some references to tyranny in literature and cinema. It begins by discussing the accounts of tyranny and of tyrants in Vittorio Alfieri's *Della tirannide* (1777). Then it outlines the relations between the archetypal and mythical figures of Oedipus and Job. There are two directions of analysis. First, the way 'from Oedipus to Job' is shown in Franz Kafka's *Der Process* and *Briefe an den Vater*. Second, the way 'from Job to Oedipus' may be found in Terrence Malick's movie *The Tree of Life*. Finally, it provides an assessment of central aspects of the myth of Job in the approaches of Jung and Freud.

Keywords Oedipus, Job, Vittorio Alfieri, Franz Kafka, Primo Levi, Freud, Jung, Terrence Malick, *The Tree of Life*.

1 Introduzione

Abborrire sempre e comunque la tirannide. Questa potrebbe essere l'estrema sintesi dell'importante libello che Vittorio Alfieri scrive nel 1777 contro questo istituto, un vero e proprio *pamphlet* che ragiona su molti aspetti della tirannide, dando motivi di riflessione e spunti oggi ancora utili a comprenderne le variegate e spesso subdole sfaccettature. Il punto di partenza di Alfieri è il tentativo di definire nel modo più chiaro e diretto possibile *Cosa sia il tiranno*, nel capitolo primo, e *Cosa sia la tirannide*, nel capitolo secondo. Proprio quest'ultimo si apre con una definizione particolarmente significativa:

> TIRANNIDE indistintamente appellare si debbe ogni qualunque governo, in cui chi è preposto alla esecuzion delle leggi, può farle, distruggerle, infrangerle, interpretarle, impedirle, sospenderle; od anche soltanto deluderle, con sicurezza d'impunità.[1]

Esiste però una chiara differenza tra il tiranno e, generalmente, il principe:

1 Alfieri, *Scritti politici e morali*, p. 4.

> Tra le moderne nazioni non si dà dunque il titolo di tiranno, se non se (sommessamente e tremando) a quei soli principi, che tolgono senza formalità nessuna ai lor sudditi le vite, gli averi, e l'onore.[2]

Alfieri impiegherà molte parole e diverse argomentazioni per affermare che un principe è in fondo sempre un tiranno. Ma al di là del pensiero del drammaturgo postilluminista, conta ai fini di una generale considerazione su questa figura quanto egli riconosce sul comune sentire. Tiranno è dunque chi toglie o dà a sua discrezione. È in grado di stabilire le leggi a suo piacere e si premura di farle rispettare, conservando allo stesso tempo per se stesso la facoltà di infrangerle. La sua caratteristica principale è dunque l'arbitrio: si muove al di fuori delle regole e delle leggi, che formula e modifica in base a considerazioni del tutto individuali. La legge è, o dovrebbe essere, ciò che discende da un sentire comune e condiviso e in quanto tale ci si può rapportare ad essa, sempre seguendo alcune precise regole. La distanza del suddito dalla legge, la sua imperscrutabilità, il suo stare al di fuori della logica, la rende irraggiungibile e perciò perennemente ignota: una legge mutabile sulla base dell'estro o delle considerazioni del tiranno soltanto, è una legge con la quale non si può fare i conti.

Si tratta di considerazioni necessarie in un'epoca in cui la consapevolezza dello statuto di cittadino andava via via faticosamente formandosi, ma che paiono ancora brucianti in un periodo più recente, e in particolare nel XX secolo, che ha visto succedersi spietati regimi totalitari al progressivo maturare della democrazia e della conseguente partecipazione del cittadino al governo del proprio Paese. Per queste ragioni proprio il Novecento è stato il secolo in cui la letteratura ha preso via via coscienza di questi squarci, procurandosi antidoti o riconoscendo il proprio fallimento. E tra i molti, forse il più destabilizzante documento narrativo dell'enormità distruttiva del Potere, e dunque, in qualche modo, della tirannide, è *Il processo* di Franz Kafka.

2 *Il processo* di Franz Kafka

Molto si è detto e scritto sul *Processo* di Kafka, un testo tanto suggestivo da aver propiziato commenti critici di importanti pensatori del secolo scorso. Autori come Albert Camus, Maurice Blanchot, Elias Canetti, Hannah Arendt o Primo Levi sono solo alcune delle voci più importanti che hanno letto e interpretato questo fondamentale romanzo. Pubblicata postuma nel 1925 (iniziata nel 1914 e rimasta incompiuta al suo interno), l'opera è stata anche utilizzata per leggere in modi diversi le sciagure storiche suc-

2 Alfieri, *Scritti politici e morali*, p. 5.

cessive come le atrocità del regime nazista. La vicenda archetipica di un uomo arrestato suo malgrado, senza conoscerne la ragione, e sottoposto a un processo caratterizzato soprattutto da un'attesa che appare senza fine ha offerto materia per innumerevoli attualizzazioni e interpretazioni. Chi è quell'uomo? E cosa rappresenta quel potere indefinibile e lontano?

La risposta è complessa, ma è lo stesso Kafka a fornire almeno il punto di avvio di ogni argomentazione sul tema, nello struggente testo confessione che porta il titolo *Lettera al padre*. In questo libello strutturato proprio come una missiva indirizzata direttamente al padre, il Franz non più adolescente ripercorre la propria vita familiare rintracciando la ragione delle sue paure, delle sue vergogne e dei suoi sensi di colpa proprio nella autoritaria figura genitoriale, che è descritta come simbolo di un potere lontanissimo, irraggiungibile ed arbitrario che tuttavia condiziona profondamente l'identità dell'autore. Che esso sia il primo movente, il motivo originario di molta letteratura kafkiana e certo del *Processo*, che pure poi avrà significati e sfaccettature che andranno molto più lontano, è riconosciuto in modo quasi esplicito nel testo:

> Tu sei certamente uno degli argomenti principali della nostra conversazione, da sempre, ma non è perché vogliamo escogitare qualcosa contro di te che stiamo assieme, bensì per analizzare assieme con ogni sforzo, con divertimento, con serietà, con amore, ostinazione, rabbia, contrarietà, dedizione, senso di colpa, con tutte le energie della testa e del cuore questo terribile processo che aleggia tra noi e te, in tutti i suoi particolari, da tutti i lati, con ogni motivazione, da lontano e da vicino; questo processo in cui tu hai sempre affermato di essere giudice mentre, almeno in massima parte (qui lascio la porta aperta a ogni errore in cui naturalmente posso incorrere), sei solo una delle parti, debole e abbagliato come noi.[3]

Dunque il rapporto che si instaura tra padre e figlio è simile ad un processo nel quale il padre rappresenta il giudice e il figlio l'imputato. In queste righe Franz tenta di uscire da questa dicotomia, asserendo che il padre non è altro che una parte contrapposta alla propria, ma sembra più uno sforzo di attribuirsi una dignità che una certezza, come dimostra la prudenza che trapela nella frase tra parentesi.

Il padre è dunque un giudice, ma di una specie certamente particolare, perché si tratta non solo di chi detiene il potere giudiziario ma anche di chi si arroga il diritto di modificare o promulgare le leggi e di farle rispettare: un giudice, perciò, decisamente vicino al tiranno descritto più su da Alfieri:

3 Kafka, *Lettera al padre*, p. 58.

> Sentivo te, però, e ti vedevo urlare, imprecare e imperversare in negozio, come secondo la mia opinione di allora non accadeva in nessuna altra parte del mondo. E non soltanto imprecare, ma esercitare una tirannia gratuita.[4]

Il padre è dunque innanzitutto un tiranno, e in quanto tale esercita un potere enorme e incondizionato sul povero Franz, come egli stesso ribadisce più volte: «disponevi di un enorme potere su di me, e l'hai impiegato tutto»; «tutte le tirannie antiche ed eternamente nuove»; «Io potrei essere un figlio libero, grato, innocente e sincero, e tu un padre sereno, non tirannico, comprensivo e sincero»; «tutte quelle caratteristiche che ho conosciuto in te [...] senso di superiorità e tirannia».[5] E questo potere diviene la cifra e misura con la quale rapportarsi a tutto il mondo: «Già in cabina mi sentivo miserabile, e non solo di fronte a te, ma di fronte a tutto il mondo, perché tu eri per me la misura di tutte le cose».

Ma la tirannide, si diceva più su, è caratterizzata dall'arbitrio. Non è sufficiente che si faccia valere la propria autorità con forza, è necessario anche, nella tirannide, che questa autorità sia incontrollabile e stia cioè al di fuori della legge. Capita proprio questo nella *Lettera al padre*, l'autorità conta e si manifesta anche in assenza di colpa, o almeno questo è ciò che Franz si aspetta:

> Data la mia natura, non riuscii mai a stabilire il giusto nesso tra l'elemento per me ovvio di chiedere l'acqua e quello eccezionalmente spaventoso dell'essere portato fuori. Per molti anni ancora patii pene strazianti all'idea che quel gigante, mio padre, l'istanza ultima, poteva venire quasi senza motivo e, di notte, portarmi dal letto sul ballatoio, e che quindi io per lui ero una tale nullità.[6]

Il nesso semplice e diretto tra colpa e pena che dovrebbe governare ogni sistema sottoposto a leggi condivise in questo caso vacilla, e la pena appare slegata o quanto meno sproporzionata rispetto alla colpa. Accade cioè quanto avverrà, sia pure in modo ancora più paradossale, nel *Processo*, dove la colpa è addirittura assente e la condanna, alla fine e nella pratica, sarà la pena capitale.

È per questa ragione che l'immagine di un processo, sia pure in metafora, viene a caratterizzare anche il rapporto tra padre e figlio, nella *Lettera al padre*. Di fronte a tutto questo, appare perfino ovvio che «colpa» e «senso

4 Kafka, *Lettera al padre*, p. 51.

5 Kafka, *Lettera al padre*, pp. 42, 81, 82, 84.

6 Kafka, *Lettera al padre*, p. 32.

di colpa» siano i termini più utilizzati per definire il sentimento che caratterizza l'autore, assieme a «vergogna». Franz si sente dunque sempre colpevole, come fosse condannato per una colpa che non sa definire, ma è insita nel giudizio del padre autoritario, del tiranno.

Nel *Processo* tutto questo ha una forma archetipica e in qualche modo mitica. Il protagonista Jopeph K. è dunque processato e condannato *a priori* per una colpa che non conosce. Nella prima udienza alla quale partecipa, egli mette in atto lo stesso esorcismo presente nel passo della *Lettera al padre* nel quale quasi si impone di non considerare il padre un giudice, ridimensionandone l'autorità, rifiutandosi di riconoscere al giudice l'autorevolezza che gli è assegnata, e trattandolo piuttosto come una parte contrapposta alla sua, della quale sente di dover sottolineare gli errori e i motivi di colpevolezza. Ma tutto è inutile e vano: il giudice sta al di sopra di tutto, per la sentenza è ininfluente se non addirittura controproducente il suo tentativo. Per questa ragione, ancora nella *Lettera al padre*, l'ironica e amara risposta immaginata da Franz sulla bocca del padre mette in ridicolo proprio questo tentativo, in quanto si sottolinea proprio la vanità dell'intenzione di dimostrare «primo, che sei innocente; secondo, che io sono colpevole».[7]

Il tentativo è ridicolo, l'autorità è lontana, superiore, irraggiungibile. La colpa una certezza, la libertà impossibile: «"Adesso sei libero!". Naturalmente era un'illusione, non ero o, nel più favorevole dei casi, non ero ancora libero. Scrivevo di te, scrivendo lamentavo quello che non potevo lamentare sul tuo petto».[8] *Il processo* è dunque la rappresentazione letteraria di questo panorama psicologico, dove la colpa è un dato imprescindibile per quanto indefinibile e impossibile da razionalizzare e la libertà impossibile.

Se dunque l'immagine del padre nella *Lettera*, come l'autore riconosce a volte, è anche, se non soprattutto, una introiezione della sua immagine nel sé del figlio, appare un fatto non privo di significato che il protagonista del *Processo* si chiami Joseph K. e il primo, o meglio il solo, degli uomini venuti a ratificare lo stato di arresto di cui si conosca il nome si chiami Franz, quando il nome intero dell'autore è proprio Franz Joseph Kafka. Il conflitto che si anima nel romanzo è perciò tra due parti del sé, l'una che si configura come emissario del padre e l'altra come il figlio oppresso, il tiranno e lo schiavo sono due istanze psicologiche.

Il cuore della *Lettera al padre* è però, come noto, un altro, ovvero la questione dei matrimoni falliti che causano una più diretta rottura dei rapporti tra padre e figlio. Questo aspetto rende più evidente il sottotesto della *Lettera* che richiama in modo ovvio il freudiano complesso di Edi-

7 Kafka, *Lettera al padre*, p. 86.

8 Kafka, *Lettera al padre*, p. 68.

po.[9] Questo infatti nelle sue manifestazioni più diffuse mette in scena non già, come nella tragedia greca, tre protagonisti, Edipo, Laio e Giocasta, ovvero figlio, padre e madre, ma quattro, ipotizzando una sorta di sdoppiamento della figura materna. L'ambizione inconscia dell'Edipo sofocleo di sostituirsi al padre non avviene, nella fisiologica struttura dei rapporti familiari, attraverso un matrimonio con la madre reale, ma con una sua figura vicaria al fianco della quale il figlio pretenderebbe di sostituirsi al padre nel ruolo di capofamiglia. La censura, diretta o indiretta, esplicita o implicita, reale o soltanto percepita dal vulnerabile Franz, rappresenta la manifestazione del conflitto edipico che innerva l'intero scritto, nel quale tuttavia il figlio soccombe immancabilmente all'irraggiungibile potere paterno, e soprattutto in occasione del tentato matrimonio, quando l'autore è verosimilmente impedito ad effettuare realmente un passo così importante da una parte del sé, travolta dal peso dell'ombra del padre.

Se perciò Edipo – un Edipo perdente – sta alla base della *Lettera al padre* è ancora più significativo quanto scrive Franco Rella nella prefazione all'edizione Feltrinelli dell'*Edipo re* di Sofocle:

> Il più grande rifacimento di *Edipo re* non è uno di quelli espliciti, citati più sopra, ma *Il processo* di Kafka, dove non c'è né incesto né parricidio, perché non vi è in esso né padre né madre, ma dove tutte le antinomie del reale si confrontano in un immenso paradosso tragico.[10]

La variante del mito di Edipo presente innegabilmente nel *Processo* è chiara se si utilizza – come strumento ermeneutico assai più che come fonte – la lettura freudiana di cui s'è detto. In quella lettura, dunque, non c'è né incesto – perché la madre è soltanto quella immagine che rinasce nella compagna – né parricidio – poiché il solo parricidio ricercato è simbolico. Ciononostante Edipo resta, ed è molto chiara la sua presenza.

Nota, del resto, Giuliano Baioni:

> Certo è che l'intrecciarsi del motivo di Fräulein Bürstner, che allude scopertamente a Felice Bauer, al motivo della banca, che riflette ma-

9 Portano la relazione con Edipo molto al di là della lettura freudiana Deleuze e Guattari in *Kafka: Per una letteratura minore*, che tende ad emancipare la posizione del soggetto dalla immediata dipendenza dal padre, come spiega bene Saverio Caponi: «Il problema di Edipo in Kafka rientra nelle questioni poste dalla *Lettera al padre*, su cui si sono concentrate molte interpretazioni psicanalitiche dello scrittore di Praga: contro le quali Deleuze e Guattari propongono una visione della scrittura di Kafka come consapevole "attrazione del suo intenso mondo desertico", che trova motivazioni assolutamente positive dal punto di vista della libido e che non sono in alcun modo reazioni derivate da un rapporto col padre» (*Divenire spontaneo*, p. 39). L'autorevole posizione mi pare giunga ad un livello di approfondimento altro rispetto all'idea dell'autore del proprio rapporto col padre.

10 Rella, «Negli occhi di Edipo», p. 36.

> nifestamente la burocrazia borghese di cui lo scrittore era funzionario, e infine a quello dell'avvocato, che ha molto chiari attributi chassidici, dimostra che l'intenzione di Kafka era di costruire nel romanzo una similitudine della propria esistenza.[11]

Il processo dunque si legherebbe direttamente alla vita dell'autore e, in particolare, all'*affaire* Felice Bauer, ovvero al fallimento del progetto del matrimonio, che starebbe alla base del tenero e stupefatto personaggio della signorina Bürstner, goffamente e vanamente desiderata da K. L'autorità non identificata del tribunale, infatti, priva il protagonista della possibilità di un sereno rapporto con la donna, sbilanciando continuamente l'equilibrio emotivo di Joseph così come accade al Franz della *Lettera al padre*, probabilmente assai vicino al Kafka autore.

Diceva Franco Rella tuttavia che *Il processo* non è solo un romanzo nel quale si può scorgere in filigrana la presenza nel mito di Edipo, ma proprio «il più grande rifacimento di *Edipo re*». Il romanzo è costellato infatti di figure femminili verso le quali si rivolge il desiderio spesso represso di K., che ha per antagonista un personaggio vicino all'autorità altissima che tutto governa. Si pensi ad esempio alla moglie del cancelliere, che seduce Joseph ma alla fine si rivela essere l'amante del giudice istruttore, dello studente e, a quanto pare, dell'intero *entourage* del tribunale. La prima occasione nella quale compare rivela precisamente il sottotesto edipico, perché la scena, per molti versi assurda come gran parte del libro, richiama quella che Freud definiva la scena primaria, ovvero la visione del rapporto sessuale tra i genitori, interpretato come atto di violenza. K. sta parlando al tribunale, è il momento in cui pare avere la forza di ribellarsi al potere superiore che ha sancito il suo arresto, ma improvvisamente viene interrotto:

> K. fu interrotto da degli strilli provenienti dal fondo della sala, si fece riparo agli occhi con la mano per riuscire a vedere, dato che la luce opaca del giorno rendeva biancastri i vapori e accecava. Si trattava della lavandaia, in cui K. aveva riconosciuto appena era entrata un serio motivo di disturbo. Adesso non si capiva se la colpa fosse sua o no. K. vide soltanto che un uomo l'aveva attirata in un angolo vicino alla porta e lì la stringeva a sé. Ma non era lei a strillare, era l'uomo, aveva la bocca spalancata e guardava il soffitto.[12]

Dunque la ribellione di K. al tribunale è improvvisamente interrotta da queste effusioni, che paiono avere un rapporto diretto col discorso tenuto dal protagonista, almeno per gli astanti che «sembravano entusiasti che

11 Baioni, *Kafka*, p. 61.

12 Kafka, *Il processo*, p. 87.

la serietà instaurata da K. nell'assemblea subisse così un'interruzione».[13] In termini edipici e freudiani si potrebbe dire che l'istanza di rivalsa del figlio contro il padre è contraddetta dall'evidenza della sua supremazia nel controllo della madre e più in generale della donna. La rivalsa del figlio può dunque giungere fin lì, non potrà mai arrivare a far propria la madre o, in questi casi per molti versi patologici, nessun'altra donna. La reazione di K. a questa visione è dunque palese nei suoi significati simbolici:

> Il primo impulso di K. fu quello di accorrere, tanto più che pensava premesse a tutti ristabilire l'ordine là in fondo o per lo meno cacciare la coppia dalla sala, ma le prime file davanti a lui rimasero compatte, nessuno si muoveva e nessuno lo faceva passare. Anzi, glielo impedirono, uomini di una certa età fecero sbarra col braccio e una mano non identificata – non ebbe il tempo di voltarsi – lo afferrò per il colletto dietro la nuca. Ormai K. non pensava più alla coppia, provò la sensazione che si stava limitando la sua libertà, che con l'arresto si facesse sul serio, e senza preoccuparsi d'altro saltò giù dalla pedana.[14]

Di fronte alla scena K. vuole innanzitutto intervenire, cioè impedire le effusioni tra quell'uomo e quella donna. Però viene bloccato, è un passaggio interdetto, e addirittura per la prima volta ha una reale paura dell'arresto, proprio perché l'interdizione del movimento verso la coppia rappresenta un limite alla libertà: un limite necessario nel caso si alluda ad un tabù. E si noti come, con grande ambiguità, si cerchi più avanti di assolvere la donna dalla colpa di un tale comportamento, assegnandola *in toto* proprio alla «tirannia che lo studente, come la donna aveva lamentato, esercitava su di lei».[15]

Come accennato più su, si tratta solo di uno dei casi in cui la sensualità è vista in termini di colpa, sopruso e rivalità con figure vicine all'autorità giudiziaria. L'altro personaggio particolarmente importante in questo senso è Leni, amante dell'avvocato e seduttrice dello stesso K. Ancora una volta di particolare interesse per le meccaniche psicologiche è la scena in cui il commerciante Block dimostra la sua passività umiliandosi di fronte all'avvocato. Block appare in questo modo una sorta di doppio di K. che a differenza di lui ha semplicemente accettato le regole del gioco. Sceglie quindi di dimostrare la propria inferiorità all'avvocato come membro di un sistema più grande. La scena in cui K. è costretto a vedere questo tipo di umiliazioni di natura sadomasochista operate dall'avvocato – immagine paterna – mentre è accarezzato da Leni – donna in quanto tale interdetta

13 Kafka, *Il processo*, p. 87.

14 Kafka, *Il processo*, pp. 87-88.

15 Kafka, *Il processo*, p. 97.

dall'incombenza del padre – sul povero Block consenziente rappresenta il quadro con personaggi del triangolo edipico, sia pure in versione parossistica e probabilmente patologica.

In questo concedersi delle donne a K. di nascosto, pur restando in un certo senso fedeli agli uomini di potere, si intravede l'immagine della madre descritta nella *Lettera*, mediatrice tra padre e figlio, buona o meglio «infinitamente buona» ma in fondo, nonostante le concessioni ottenute per Franz, sempre moglie di suo padre e perciò in qualche modo traditrice:

> accadeva che non si giungesse mai a una vera riconciliazione, che la mamma semplicemente mi proteggesse di nascosto, mi desse qualcosa di nascosto, mi permettesse qualcosa, e allora davanti a te ero di nuovo quell'essere sinistro, quell'imbroglione cosciente della sua colpa che, per la sua nullità, poteva giungere solo per strade tortuose anche a quello che riteneva suo diritto.[16]

Il processo è costellato di episodi di sessualità colpevole ma esibita, a tratti, in modo persino pornografico.[17] Non c'è una sensualità consapevole e meno che mai erotismo, è piuttosto esibito un desiderio ingenuo e quasi primordiale, privo delle mediazioni del pudore o della raffinatezza, un desiderio che ha l'ingenuità gridata propria di un bambino, come nota Kurt Tucholsky:

> Qualcosa di simile nella sua assenza d'ogni freno esiste ancora nelle fantasie sessuali dell'infanzia, laddove scuola, casa, la città e il mondo vengono subordinati a un'idea.[18]

Questa idea che dunque è di matrice fortemente edipica e attraversa l'intero intreccio del romanzo non è però riducibile alla situazione familiare e personale del suo autore: se è da qui che Kafka deriva il proprio punto di vista, questo è così tanto pervasivo da travolgere la sua intera idea di mondo e farsi da psicologica persino metafisica, senza tuttavia lasciarsi compiutamente definire da nessuna di queste categorie.

16 Kafka, *Lettera al padre*, p. 47.

17 «La kafkiana lotta con il padre s'intreccia anche con il tema dell'impurità, della sporcizia – tema ricorrente nell'universo di pensiero di Kafka [...]; sembra [...] che esso sia più efficacemente riconducibile a *Iob* 14,1 ss. ("L'uomo, nato di donna, breve di giorni e sazio d'inquietudine... chi può trarre dall'immondo?"), che è uno dei testi fondamentali per l'elaborazione agostiniana di quella dottrina del peccato originale che è anche il centro della meditazione di Kafka» (Moretto, *Giustificazione e interrogazione*, pp. 123-124). Su questi temi e in particolare sulle implicazioni religiose cfr. anche Ries, *Transzendenz als Terror*; Blanchot, *Da Kafka a Kafka*; Baioni, *Kafka*.

18 Panter, recensione a: *Il processo*, p. 32.

Ciononostante è evidente che nell'incontro col sacerdote nel duomo si veda più di un'allusione a un altrove più lontano e potente, dove l'immagine del padre si confonde e sovrappone con quella del Padre: «Poteva K. da solo rappresentare i fedeli?»[19] si chiede il narratore nel momento in cui il sacerdote, sul pulpito, è pronto per pronunciare la predica. Ma se K. rappresenta i fedeli, il sacerdote che gli parla dall'alto pulpito non può che essere il diretto emissario di Dio. Ma in questi termini il mito che sta alla base del *Processo* è un altro, il mito biblico di Giobbe. Scrive Salvatore Natoli che «la figura di Giobbe è una variante della 'paradossia' biblica»:

> E allora per sopportare l'insensatezza della vita non resta di meglio che buttarla in ridere per non piangere. Fino a che si può. Ridere del proprio dolore è un modo per sentirlo di meno. L'ebraismo secolarizzato conosce queste versioni: esemplari in tal senso il 'labirinto' di Kafka, l''autoironia' e parodismo di Chaplin.[20]

3 Da Giobbe a Edipo: Terrence Malick e Sigmund Freud

Per comprendere il percorso del *Processo* da Edipo a Giobbe,[21] è utile verificare propedeuticamente il percorso inverso, da Giobbe a Edipo, che dà origine al recente film di Terrence Malick *The Tree of Life*, nel quale l'utilizzo dei due miti risulta chiarissimo e particolarmente efficace.[22] Lo snodo narrativo è semplice e subito dichiarato: a una madre giunge inaspettata la notizia della morte del figlio. Si tratta, evidentemente, del lutto più straziante e innaturale che possa capitare ad un essere umano, un lutto che certamente mette alla prova la solidità psicologica della donna

19 Kafka, *Il processo*, p. 243.

20 Natoli, *Edipo e Giobbe*, p. 65. In *Giustificazione e interrogazione*, Giovanni Moretto allude a quello che «forse può essere visto come il più jobico documento del più jobico degli scrittori ebraici del Novecento: *La lettera al padre* di Franz Kafka, culminante nell'appello: "Confrontiamoci l'un l'altro". Il padre, con il quale lo jobico Kafka ambisce discutere, per un estremo residuo del tabù dissacrato, tende ad acquistare i tratti del Dio di Giobbe» (p. 123). Cfr. anche la suggestiva, anche se orientata dal proprio pensiero, lettura di Albert Camus, che allude proprio all'autorità di Dio, ingiusta, forse, ma alla quale è necessario sottostare: «Kafka nega al suo dio la grandezza morale, la bontà, la coerenza, ma solo per gettarsi più facilmente nelle sue braccia» («La speranza e l'assurdo nell'opera di Franz Kafka»).

21 Per una lettura di Giobbe come imputato e soprattutto capro espiatorio, anche in rapporto e in contrapposizione con Edipo, cfr. Girard, *L'antica via degli empi*. Per la complessità del testo, soprattutto in relazione con l'intero pensiero di Girard, si omette questo studio dalla trattazione del tema.

22 Un generale sguardo al rapporto di Malick con la filosofia, una delle sue passioni (è stato tra l'altro traduttore di Heidegger), si trova nel volume a cura di Deane Tucker e Kendall *Terrence Malick: Film and Philosophy*, che tuttavia è uscito quando *The Tree of Life* era solo in fase progettuale.

e soprattutto la sua fede. Fin da subito, infatti, la donna dichiara la sua fede incrollabile: «Io Ti sarò fedele, qualsiasi cosa accada».[23] Ma subito dopo avere pronunciato (fuori campo) queste parole, giunge la lettera che annuncia il lutto.

La donna è dunque il fedele per eccellenza, il giusto incrollabile nella sua fede che viene sottoposto a una prova di enorme difficoltà. È proprio allora che la donna si rivolge a Dio chiedendogli ragione di quanto ha permesso: «Perché? Dov'eri? Lo sapevi? Chi siamo noi per te? Rispondimi!». Persino la fede apparentemente incrollabile della donna vacilla di fronte a un trauma così devastante. Esattamente come Giobbe vuole sapere, vuole conoscere la logica che può aver spinto Dio, se non a fare ciò che ha fatto, almeno a consentirlo. La rabbia la spinge a ribellarsi, a infrangere le regole non dette. E la risposta, come nella storia di Giobbe, non tarderà ad arrivare, come si vedrà tra breve.

La presenza del sottotesto del mito di Giobbe è evidente, almeno in due richiami diretti. Il primo è nella frase posta ad esergo del film:

> «Dov'eri tu quand'io ponevo le fondamenta della terra?... Mentre gioivano in coro le stelle del mattino e plaudivano tutti i figli di Dio?». Gb 38, 4 e 7.

La seconda è nel discorso tenuto dal parroco in occasione del funerale del ragazzo morto al lago:

> Giobbe credeva di poter costruire il proprio nido in alto e che l'integrità del proprio comportamento l'avrebbe protetto contro la sfortuna. I suoi amici pensavano erroneamente che il Signore lo aveva punito soltanto perché in segreto aveva fatto qualcosa di male. E invece no, la sfortuna capita a tutti, anche ai buoni, non c'è verso di proteggersi da essa, non possiamo proteggere i nostri figli, non possiamo dire a noi stessi «Anche se io non sono felice farò in modo che lo siano loro», abbiamo il vento in poppa e pensiamo che ci sospingerà per sempre ma non è così. Noi svaniamo come una nuvola, ci appassiamo come l'erba in autunno, e come gli alberi veniamo strappati. C'è qualche inganno nello schema dell'universo, non c'è niente di immortale, niente che non muore? Non possiamo rimanere dove siamo, dobbiamo andare avanti, dobbiamo trovare quel qualcosa di più grande della fortuna o del destino, non c'è niente che ci dia pace a parte questo. Il corpo del saggio o del giusto è esente dal dolore, dall'inquietudine, dalla deformità che ne può deturpare la bellezza, dalla debolezza che ne può

23 *The Tree of Life*. Un film di T. Malick. Con B. Pitt, J. Chastain, S. Penn. India; Gran Bretagna, 2011. 138'.

distruggere la salute? Voi avete fiducia in Dio? Anche Giobbe era vicino al Signore. I vostri amici e i vostri figli sono la vostra sicurezza? Non c'è nascondiglio al mondo dove i problemi non possano scovarvi, nessuno sa quando il dolore verrà a visitarlo, non più di quanto lo sapesse Giobbe. Nel momento stesso in cui Giobbe venne privato di tutto, capì che era stato il Signore a portarglielo via. Si allontanò dall'effimera apparenza della vita e ricercò qualcosa di eterno. Vede forse la mano di Dio solo colui che vede che Egli dà? O non vede forse la mano di Dio anche colui che vede che Egli toglie? O vede Dio solamente colui che vede Dio guardarlo con favore? Non vede forse Dio anche colui che vede Dio voltargli le spalle?

Dio, dunque, priva di tutto Giobbe e lo fa, per di più, gratuitamente, senza ragione. La sua posizione è tirannica, come diceva già Alfieri: «Tra le moderne nazioni non si dà dunque il titolo di tiranno, se non se (sommessamente e tremando) a quei soli principi, che tolgono senza formalità nessuna ai lor sudditi le vite, gli averi, e l'onore». Questo comportamento è esattamente quello tenuto da Dio nei confronti di Giobbe.

Nel momento in cui Giobbe si ribella al Dio tiranno, Questi gli risponde con veemenza, e la risposta sfugge ad ogni argomentazione ma è soltanto una affermazione di potere. Ricorda e commenta questi versetti Salvatore Natoli nel volumetto citato:

«Chi è costui che oscura il consiglio
Con parole insipienti?
Cingiti i fianchi come un prode e ti interrogherò e tu mi istruirai.
Dov'eri tu quando io ponevo le fondamenta della terra?
Dillo! Se hai tanta intelligenza!»
[38, 2-4].

E così avanti di questo tenore. A parlare, qui, è il Dio della potenza e a tale titolo garante della verità della stessa legge. E a Giobbe che chiede ragioni in nome della giustizia, Dio risponde portando ad evidenza la sua ignoranza e soprattutto le ragioni per cui chiamare Dio in giudizio è impossibile.[24]

Potenza, quindi, contro giustizia. Dio rappresenta la potenza alla quale Giobbe vorrebbe opporre la logica della giustizia e il nesso colpa-pena, che, come si è visto, è precluso nella tirannide.

Nel film di Malick la risposta che Dio dà alla donna fedele che Gli chiede ragione quanto meno della sua assenza è identica. Lo spettatore è posto

24 Natoli, *Edipo e Giobbe*, pp. 62-63.

di fronte alla messa in scena letterale del lungo discorso che Dio fa a Giobbe. Ne segue l'esatto percorso, dalla creazione dell'universo a quella degli animali, dalle logiche di sopraffazione a quelle che semplicemente governano il mondo. Il regista sceglie di rappresentare tutto questo senza specificare il punto di vista. La voce *off* della donna è direttamente contrastata dalla potenza delle immagini che pongono lo spettatore stesso in uno stato di subalternità di fronte alla grandezza della creazione e della sapienza di Dio.

Ma il film è più complesso e la visualizzazione del discorso della Sapienza creatrice ne occupa soltanto la prima parte. Con uno scarto temporale tutta la seconda parte racconta l'adolescenza dei figli della famiglia americana di cui si parla. A governare la casa è il padre, figura autoritaria e tirannica al pari del padre di Franz raccontato nella *Lettera* di Kafka. È una storia di soprusi, di imposizioni vuote, di violenze psicologiche ai danni dei figli e del primogenito in particolare, il quale a un certo punto sfoga le sue frustrazioni contro l'intero mondo circostante e soprattutto contro il fratello minore. C'è poi, a definire ancora meglio il quadro archetipico al quale si rifà, la tenerezza della madre, verso la quale i ragazzi dimostrano sempre un amore sconfinato. Il quadro edipico, dunque, è chiaramente ricostruito.

La corrispondenza, sia pure con le differenze che si vedranno, tra il Dio Padre e il padre biologico, è chiaramente riconosciuta da Freud in *Totem e tabù*:

> la ricerca psicoanalitica condotta sul singolo individuo ci insegna, con un'intensità particolarissima, che il dio si configura per ognuno secondo l'immagine del padre, che il rapporto personale con il dio dipende dal proprio rapporto con il padre carnale, oscilla e si trasforma con lui, e che in ultima analisi il dio non è altro che un padre a livello più alto.[25]

In questa semplice affermazione è implicita una convergenza tra la storia di Giobbe e quella di Edipo:[26] dunque, come racconta Malick, il personaggio biblico e l'eroe greco sarebbero la stessa persona? Nei fatti le storie delle due figure sembrano coincidere nel rapporto che si instaura tra padre e figlio, che è pur sempre di consapevole o inconsapevole ribellione, per quanto il rapporto colpa-punizione assuma strade diverse. Tuttavia è proprio l'incrocio di questi miti la chiave di lettura della nostra cultura, come specifica ancora Natoli:

25 Freud, *Totem e tabù*, p. 199.

26 Nick Davis parla per il film di una «archetypal vision of the Oedipal family» dove però governa «a kind of divine paternity» (*The Desiring-Image*).

> La cultura occidentale può essere vista come un instabile opporsi e comporsi di questi modelli [Edipo e Giobbe]. Sono divenuti *a priori* storici, orizzonti di senso, attraverso i quali gli uomini di Occidente hanno dato significato alle loro sofferenze, hanno interpretato le loro esistenze. Ma molti orizzonti, nel procedere del tempo e nel progressivo disincanto del mondo, si sono mano a mano alterati, si sono in vario modo sovrapposti.[27]

In questa sovrapposizione si vede chiaramente il valore archetipico dell'opera di Kafka, di quel processo nel quale l'altezza della cosiddetta giustizia è inconoscibile, inarrivabile, persino non interrogabile, perché asserragliata nello spazio di una potenza data a prescindere e quindi giustificata in sé:

> gli atti del tribunale, soprattutto l'atto d'accusa, sono inaccessibili all'accusato e alla difesa, dunque in linea generale si ignora, o per lo meno non si sa con precisione, su cosa deve puntare la prima comparsa, insomma è solo incidentalmente che essa può contenere elementi significativi per la causa.[28]

Il potere descritto nel *Processo* ha dunque una matrice edipica e un'identità propria del Dio di Giobbe, per questo i livelli di interpretazione possono sovrapporsi. Allo stesso modo le forme di autorità rappresentate in *The Tree of Life* si rifanno ad entrambi i miti, ma, mettendo in scena il discorso della sapienza, il regista suppone un obbligo di accettazione, se non di sudditanza al potere costituito che è, per l'appunto, inarrivabile.[29]

Se dunque la convergenza delle immagini del padre e del Padre è sufficiente per affermare la resistenza di un potente nesso tra queste due figure, che si sostanzia nelle opere affrontate, sarà un fatto di un certo rilievo nel percorso che qui si sta seguendo che accanto a queste due immagini Freud ponga proprio il re o il tiranno. In riferimento alle orde primordiali Freud nota:

> L'ipotesi apparentemente mostruosa del padre tirannico sopraffatto e ucciso dai figli scacciati e alleatisi tra loro risulta essere, anche secondo Atkinson […], la conclusione diretta della situazione esistente nell'orda

27 Natoli, *Edipo e Giobbe*, pp. 6-7.

28 Kafka, *Il processo*, p. 153.

29 Peraltro, così come si è supposta per Kafka una corrispondenza, seppure drasticamente travisata narrativamente, con l'esperienza biografica dell'autore, così anche per Malick è stata avanzata l'ipotesi di un'opera molto intima, ispirata alla propria vita (cfr. ad esempio Rybin, *Terrence Malick and the Thought of Film*, pp. 171-182).

> primordiale darwiniana: «[…] quando essi [i figli, tra loro fratelli] con l'andar del tempo avranno acquistato forza, inevitabilmente strapperanno alla tirannia paterna, con attacchi combinati più e più volte, sia la moglie che la vita».[30]

Esiste perciò una chiara sovrapposizione, per Freud, tra padre, Dio e tiranno, che gravita attorno alla rivisitazione del mito di Edipo e di conseguenza anche di Giobbe. A questo punto pare ovvia l'interpretazione del *Processo* anche come chiave di lettura per i totalitarismi, le tirannidi, del Novecento. Almeno così ebbe a fare, di certo e con dolore, anche Primo Levi. Nella nota che accompagna la sua traduzione al *Processo* del 1983 scrive ad esempio:

> La lettura del *Processo*, libro saturo d'infelicità e di poesia, lascia mutati: più tristi e più consapevoli di prima. Dunque è così, è questo il destino umano, si può essere perseguiti e puniti per una colpa non commessa, ignota, che «il tribunale» non ci rivelerà mai; e tuttavia, di questa colpa si può portar vergogna, fino alla morte e forse anche oltre.[31]

È evidente che l'esperienza personale e la tragedia del Lager rappresentino più che un'allusione implicita in questa affermazione, tanto che pare che la traduzione del *Processo* abbia rappresentato per Levi una prova tanto difficile da segnarlo profondamente fino alla morte. E, allo stesso modo, è significativo che nel 1981, due anni prima di tradurre Kafka, Levi abbia inserito come punto di partenza della sua *antologia personale* intitolata *La ricerca delle radici*, proprio il Libro di Giobbe, titolando quel capitolo *Il giusto oppresso dall'ingiustizia*: un'espressione che ricorda da vicino queste parole usate nella *Nota* alla sua traduzione.

Kafka dunque per Levi ha davvero descritto con precisione le meccaniche della tirannide reale che si verificò negli anni immediatamente successivi la sua scomparsa, creando un archetipo che, come s'è visto, incrocia il mito di Edipo col mito di Giobbe. In un articolo sulla *Stampa*, lo scrittore chimico parla proprio di chiaroveggenza: «Kafka comprende il mondo (il suo e anche meglio il nostro di oggi) con una chiaroveggenza che stupisce, e che ferisce come una luce troppo intensa».[32]

D'altra parte alcuni anni prima, appoggiandosi agli stessi miti, e alla teorizzazione freudiana di *Totem e tabù*, il poeta Umberto Saba spiegava la genesi del fascismo in termini prettamente edipici:

30 Freud, *Totem e tabù*, p. 194, nota.

31 Levi, «Nota del traduttore», p. 253.

32 Levi, «Kafka col coltello nel cuore», p. 3.

> Gli italiani non sono parricidi; sono fratricidi. […] Gli italiani sono l'unico popolo (credo) che abbiano, alla base della loro storia (o della loro leggenda) un fratricidio. Ed è solo col parricidio (uccisione del vecchio) che si inizia una rivoluzione.
>
> Gli italiani vogliono darsi al padre, ed avere da lui, in cambio, il permesso di uccidere gli altri fratelli.[33]

Saba riprende dunque esattamente il discorso freudiano sulle orde primordiali, per ribaltarlo e mostrare il cedimento al fascismo – alla tirannide – degli italiani. La sottomissione al padre – Giobbe – è dunque un viatico certo verso la tirannide, mentre la sostituzione al padre – Edipo – è necessaria per sottrarsene, o almeno – il che evidentemente non rappresenta una via di uscita – per cambiare il tiranno conservando il regime. Ma la rivolta è comunque necessaria, Giobbe deve ribellarsi a Dio, anche se l'oppressione immediata e potente del moto di rivalsa è una riaffermazione del potere tirannico di Dio.

4 Oltre la tirannide: la via della Grazia

Il mito di Giobbe descrive dunque la sproporzione delle leggi degli uomini rispetto alle leggi di Dio che sono imperscrutabili e, in quanto tali, prive di logica (umana). Tuttavia questa tirannide qui rappresentata non può essere la sola chiave di lettura proposta dai testi sacri per descrivere il rapporto tra fedele e Dio.

Carl Gustav Jung legge il mito di Giobbe in un modo nuovo e in parte inaspettato rispetto alla tradizione. La risposta sproporzionata di Dio a Giobbe sarebbe infatti sintomo della sua sconfitta, della percezione della propria inferiorità:

> Yahwèh vede in Giobbe qualcosa che noi riusciamo difficilmente a scorgervi e che saremmo propensi ad attribuire piuttosto al primo dei due, vale a dire una forza che a Lui appare uguale alla Sua e che Lo spinge ad esibire in un'imponente parata tutta la Sua potenza. Yahwèh proietta su Giobbe il volto del dubbio, che Egli non ama, perché è il Suo stesso volto che lo osserva con un inquietante sguardo critico. Egli teme questo volto perché, infatti, è soltanto contro qualcosa di angoscioso che si fa un tale sfoggio della propria forza, potere, coraggio, invincibilità, ecc. Che cosa ha a che fare tutto ciò con Giobbe? Al forte vale la pena di spaventare un topo?[34]

33 Saba, *Scorciatoie e raccontini*, p. 8.

34 Jung, *Risposta a Giobbe*, p. 35.

L'enorme sproporzione che noi vediamo tra il Dio tiranno e il fedele schiavo in balia delle Sue incomprensibili scelte non sembra essere presa in considerazione da Dio stesso, che anzi mette in campo tutte le sue energie per contrastare il piccolo topolino Giobbe. «Giobbe viene sfidato come se egli stesso fosse un dio», dice Jung, e spiega: «Giobbe individua l'antinomia interna di Dio, e con ciò la luce della sua conoscenza personale raggiunge essa stessa una numinosità divina».[35]

Giobbe diviene dunque un dio, pur mantenendo un comportamento di totale umiltà o forse proprio per questo, la sua identità diviene pari o almeno speculare a quella di Dio. Non solo interviene un confronto da pari a pari, ma progressivamente si rivela la superiorità morale di Giobbe, oltre che la maggiore efficacia del suo percorso di conoscenza:

> le cose non potevano continuare come erano andate fino ad allora; il Dio 'giusto' non poteva continuare a perpetrare lui stesso ingiustizie, e l''onnisciente' a comportarsi da sprovveduto e sciocco. L'autoriflessione diviene una necessità inesorabile, e perciò indispensabile la Sapienza: Yahwèh deve ricordarsi il suo sapere assoluto. Perché se Giobbe riesce a riconoscere Dio, anche Dio deve riconoscere se stesso. […] Chi conosce Dio, agisce su di Lui. Il fallimento del tentativo di perdere Giobbe ha mutato Yahwèh.[36]

Il tiranno è dunque sconfitto perché costretto a intraprendere un percorso di consapevolezza che lo lascerà profondamente mutato. È in questo punto, nella percezione della sua sconfitta, che Dio deciderà di cambiare la propria natura divenendo uomo. E anche divenuto uomo Dio si troverà di fronte a un difficile cammino verso la consapevolezza che avrà esito pieno soltanto alla fine:

> Egli [Cristo] non sembra essersi mai posto di fronte a se stesso. Esiste *una* sola eccezione importante a questa regola, cioè il grido disperato sulla croce: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?». Qui la sua natura umana raggiunge il divino, proprio nel momento in cui il dio fa l'esperienza dell'uomo mortale e prova lui stesso quello che ha fatto sopportare a Giobbe, suo servo fedele. È qui che viene risposto a Giobbe e, come si vede chiaramente, anche questo attimo supremo è tanto divino quanto umano, tanto 'escatologico' quanto 'psicologico'.[37]

35 Jung, *Risposta a Giobbe*, pp. 36 e 30.

36 Jung, *Risposta a Giobbe*, p. 50.

37 Jung, *Risposta a Giobbe*, pp. 77-78.

La storia di Giobbe era dunque un archetipo che indicava come l'autorità del dio-padre-tiranno è oppressiva e invincibile. Ma la mitologia cristiana in realtà segna con mano ferma come superare questa tirannide, come raggiungere una reale parità e fratellanza tra tiranno e suddito.

Se si cercasse, poi, il consenso di Freud, già prima citato, a questa lettura, va detto che, sia pure indirettamente e per altre vie, il padre della psicoanalisi giunse a conclusioni analoghe nel percorso indicato in *Totem e tabù*, nel quale l'uomo, fratello di Cristo, «diventa egli stesso Dio accanto, anzi propriamente al posto del padre».[38]

Il film di Malick *The Tree of Life* sembra riprendere alla lettera anche queste considerazioni. Come già accennato, fin da subito, ovvero prima che giunga la lettera che annuncia la morte del figlio e subito dopo la citazione di Giobbe posta in esergo, la voce fuori campo della donna protagonista dice:

> Le suore ci hanno insegnato che ci sono due vie per affrontare la vita: la via della Natura e la via della Grazia. Tu devi scegliere quale delle due seguire. La Grazia non mira a compiacere se stessa; accetta di essere disprezzata, dimenticata, sgradita; accetta insulti e oltraggi. La Natura vuole solo compiacere se stessa e spinge gli altri a compiacerla, le piace dominare, le piace fare a modo suo. Trova ragioni di infelicità quando tutto il mondo risplende intorno a lei e l'amore sorride a ogni cosa. Ci hanno insegnato che chi ama la via della Grazia non ha ragione di temere. Io ti sarò fedele, qualsiasi cosa accada.

La via della Natura è quella di Edipo e del Dio che parla a Giobbe. Edipo, spiega Freud, è il mito fondativo della società e del progresso. Il Dio di Giobbe, dice Jung, vuole dominare e compiacere se stesso e gli altri, reagisce alla bestemmia di Giobbe schiacciandolo. Ma dopo il suo percorso di consapevolezza quel Dio è cambiato, è divenuto esso stesso uomo, ha conosciuto il dubbio e la paura di Giobbe: quel Dio è il dio della Grazia, che non mira più a compiacere se stesso, non è più il dio tiranno, ma comprende, ha pazienza, «accetta insulti e oltraggi».

Poco prima dell'epilogo del film, nel finale del lunghissimo *flashback* che rappresenta il corpo più cospicuo della pellicola, il padre simbolo del dio-tiranno conosce anch'egli lo scacco, il fallimento, che gli permetterà, però, di tornare umano, di intraprendere quel percorso di consapevolezza che fu di Dio. Dice:

> Volevo essere amato perché ero importante, un grande uomo, ma non sono niente. Guarda lo splendore intorno a noi, alberi, uccelli, ho vissuto

38 Freud, *Totem e tabù*, p. 207.

> nella vergogna, ho umiliato lo splendore e non ne ho notato la magnificenza, che uomo stolto!

Sembra davvero la posizione di Dio descritta da Jung nell'episodio di Giobbe, quando la sterile e sproporzionata manifestazione di potenza rivelava un dubbio taciuto, quello che la potenza, in realtà, fosse insufficiente e solo l'amore e l'apertura all'altro potesse salvare Dio e gli uomini. Subito dopo, l'uomo rivela quello che è successo:

> Chiudono lo stabilimento. Mi hanno fatto scegliere: niente lavoro, o il trasferimento a fare un lavoro che nessuno vuole.

Fuor di metafora, il trasferimento verso un lavoro che nessuno vuole, significa, per Dio, scendere in terra, farsi uomo, e accettare la morte cruenta che lo aspetta. Del resto è questo il passaggio essenziale per giungere alla riconciliazione tra padre e figlio, tra Dio e fedele, se proprio quel figlio che ha osato ribellarsi ai soprusi del padre riconoscerà la somiglianza col padre:

> Padre: Sai, Jack, io ho sempre voluto che tu diventassi forte per non dover rendere conto a un capo. Forse sono stato duro con te… non ne vado molto fiero.
> Figlio: Io sono cattivo quanto te. Più come te che come lei [la mamma simbolo dell'amore].
> Padre: Siete l'unica cosa che ho fatto nella mia vita, per il resto non ho combinato niente. Siete tutto quello che ho e quello che voglio avere, figlio mio adorato.

La riconciliazione è dunque avvenuta ed è passata attraverso il reciproco riconoscimento e la consapevolezza di sé. Riconoscere all'altro e a se stesso il ruolo e la dignità che hanno è dunque il mezzo per vincere la tirannide che si basa sempre, invece, sulla cecità, sull'ostentazione della potenza, su un taciuto senso di colpa. Padre e figlio si incontrano a metà strada, e a metà strada tra tirannide e schiavitù non c'è altro che democrazia.

Bibliografia

Alfieri, Vittorio. *Scritti politici e morali*. Milano: Rizzoli, 1996.
Baioni, Giuliano. *Kafka: Letteratura ed ebraismo*. Torino: Einaudi, 1984.
Blanchot, Maurice. *Da Kafka a Kafka*. Milano: Feltrinelli, 1983.
Camus, Albert. «La speranza e l'assurdo nell'opera di Franz Kafka». In: Camus, Albert. *Il mito di Sisifo* [1947], Milano: Bompiani, 2008.

Caponi, Saverio. *Divenire spontaneo: Deleuze e Guattari, Spinoza, ed alcuni intercessori orientali*. Raleigh, NC: Lulu.com, 2010.

Davis, Nick. *The Desiring-Image: Gilles Deleuze and the Contemporary Queer Cinema*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Deane Tucker, Thomas; Kendall, Stuart (eds.). *Terrence Malick: Film and Philosophy*. New York: Continuum, 2011.

Deleuze, Gilles; Guattari, Felix. *Kafka: Per una letteratura minore*. Milano: Feltrinelli, 1975.

Freud, Sigmund. *Totem e tabù: Concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici* [1913]. Introduzione di Károly Kerényi. Torino: Bollati Boringhieri, 1969.

Girard, René. *L'antica via degli empi*. Traduzione di Carla Giardino. Milano: Adelphi, 1994.

Jung, Carl Gustav. *Risposta a Giobbe* [1952]. Milano: Il Saggiatore, 1965.

Kafka, Franz. *Lettera al padre* [1919]. Introduzione di Italo Alighiero Chiusano; traduzione di Francesca Ricci. Roma: Newton Compton, 2004.

Kafka, Franz. *Il processo* [1925]. Introduzione di Ferruccio Masini; traduzione di Elena Franchetti. Milano: BUR, 2010.

Levi, Primo. «Nota del traduttore». In: Kafka, Franz, *Il processo*. Torino: Einaudi, 1983.

Levi, Primo. «Kafka col coltello nel cuore». *La Stampa*, 5 giugno 1983.

Moretto, Giovanni. *Giustificazione e interrogazione: Giobbe nella filosofia*. Napoli: Guida, 1991.

Natoli, Salvatore. *Edipo e Giobbe: Contraddizione e paradosso*. Brescia: Morcelliana, 2009.

Panter, Peter [Kurt Tucholsky]. «Recensione a: *Il processo*». *Die Weltbühne*, 9 marzo 1926. Ora in: Kafka, Franz. *Il processo*. Milano: BUR, 2010.

Rella, Franco. «Negli occhi di Edipo». In: Sofocle. *Edipo Re*. Milano: Feltrinelli, 2005.

Ries, Wiebrecht. *Transzendenz als Terror: Eine religionsphilosophische Studie über Franz Kafka*. Heidelberg: Schneider, 1977.

Rybin, Steven. *Terrence Malick and the Thought of Film*. Lanham, MD; Plymouth: Lexington Books, 2012.

Saba, Umberto. *Scorciatoie e raccontini* [1946]. In: Saba, Umberto. *Tutte le prose*. Milano: A. Mondadori, 2001.

Tirannide e filosofia
a cura di Giampiero Chivilò e Marco Menon

Machiavelli e la tirannide del tempo

Salvatore Prinzi

Abstract Tyranny represents a nodal point and perhaps the cornerstone of Machiavelli's teaching. In this paper, the relevance of Machiavelli is made accessible as we do not fall into the temptation to force the literal meaning to respond to the urgent needs of our time. The tradition that understood the teaching of Machiavelli as a scandalous separation between morality and politics is deceptive. The very core of the turning point, represented by the thought of Machiavelli's political philosophy, reveals itself rather in the discovery of a non-providential time, a time that does not bring forth any tradition or custom, but rather which represents the main agent of consumption, a time which acts as a compelling tyrant.

Keywords Ontology of time, Machiavelli, tactics, Gramsci, revolution, foundation, becoming, modernity, political, strategics.

> Non si controlla il tempo. Il tempo si usa. Passaggio dopo passaggio, devi sapere che ogni movimento ti deve servire. Saper cambiare a tuo favore il rapporto di forza del momento vale più che sapere il destino finale del mondo.
>
> Mario Tronti, *Il tempo della politica*

1 Cinquecento anni di solitudine

Parlare di Machiavelli, come farlo ancora? *Come farlo*, dopo secoli in cui la politica sembra essere irrimediabilmente mutata, insieme ai tipi umani, alle forme di governo, ai territori, alle relazioni sociali? E come farlo *ancora*, dopo le migliaia di pagine scritte su di lui, contro di lui, per lui? Avvicinare Machiavelli sfacciatamente non è possibile, e una lettura *di prima mano* del suo pensiero ci è per sempre negata. Gli si stringono intorno troppi filosofi, uomini di Stato, propagandisti e filologi: una chiassosa compagnia.

Eppure Machiavelli sembra resistere alle interpretazioni e, in fondo a tutte le pagine che percorriamo a ritroso, rimane *solo*. Dobbiamo immaginarlo come il protagonista di qualche vecchio film, che si sfila dalla rissa che lo sommerge, e dall'esterno si mette a guardare – un po' divertito un

po' perplesso, con quel mezzo, celebre, sorriso[1] – i contendenti che continuano a darsele anche se hanno perso la loro *ragione*. Come tutti i classici, è sempre oltre o al lato della *bagarre*, si sottrae di continuo alle proiezioni, alle letture, alle forzature.

Ma la sua indefinita lontananza ha qualcosa in più del 'classico': è indice di una *singolare solitudine*, originale e profonda come tutta la sua vicenda umana e intellettuale. È certo la solitudine di un'eccezione teorica, come ha sostenuto Althusser, che ritiene il Segretario un pensatore inclassificabile, che occupa un posto unico e precario fra l'antica tradizione moralizzante e religiosa della politica, e quella della modernità borghese fatta di diritti naturali e di contratti sociali.[2] Ma è soprattutto la solitudine di *una vita*, intessuta di sofferenze e speranze coltivate *in proprio* e allo stesso tempo di rischi, partecipazioni, slanci comuni.[3] Una strana solitudine, che ritrova gli altri ad ogni svolta, che interviene e si ritrae, che sa aderire alle cose eppure se ne scopre sempre scavalcata. Non la solitudine del genio risentito, del passeggiatore solitario, ma quella del politico in un'epoca di crisi, che *intravede* un progetto e cerca infaticabilmente quei compagni di strada grazie ai quali il progetto si fa davvero *vedere*. È la solitudine dell'esilio e del *perdente*: non di quello che ha perso qualcosa, ma di chi *continua a perdere*, perché non smette di desiderare un altro presente. Una solitudine *troppo umana*, che di giorno cerca di mischiarsi con gli avventori delle taverne, e la sera sente il bisogno di raccogliersi, scrivere lettere agli amici, confrontare i governi passati coi governi dei propri tempi, e non si vergogna di parlare con gli *antiqui uomini*, ma arriva anzi a *tutto trasferirsi in loro*.[4] Un'*affollata solitudine*, che tiene davanti la biblioteca e nella testa il ricordo del mondo.

1 Sul sorriso di Machiavelli come cifra dell'uomo e dell'autore cfr. Viroli, *Il sorriso di Niccolò*. Ma si veda quanto scriveva già Francesco De Sanctis: «Talora ti pare un romano avvolto nel pallio in quella sua gravità, ma guardalo bene, e ci troverai il borghese del Risorgimento, con quel suo risolino equivoco [...] Machiavelli in quella sua veste romana è vero borghese moderno sceso dal piedistallo, uguale tra uguali, che ti parla alla buona e alla naturale. E in lui lo spirito ironico del Risorgimento con lineamenti molto precisi de' tempi moderni», De Sanctis, «La concezione della storia ed il metodo del Machiavelli», p. 131.

2 Cfr. Althusser, *Solitude de Machiavel et autres textes*; Althusser, *Machiavelli e noi*.

3 Sulla vita di Machiavelli la bibliografia è sterminata. Mi limito dunque a citare alcune delle ultime biografie uscite in Italia, che hanno in comune il tentativo di restituirci la vividezza della sua figura: Bausi, *Machiavelli*; Capponi, *Il principe inesistente*; Villari, *Machiavelli*.

4 Cfr. la lettera a Francesco Vettori del 10 dicembre 1513: «Venuta la sera, mi ritorno in casa et entro nel mio scrittoio; et in su l'uscio mi spoglio quella veste cotidiana piena di fango e di loto, e mi metto panni reali e curiali; e rivestito condecentemente entro nelle antique corti degli antiqui uomini dove, da loro ricevuto amorevolmente, mi pasco di quel cibo che è solum mio e che io nacqui per lui; dove io non mi vergogno parlare con loro e domandarli della ragione delle loro azioni; e quelli per loro umanità mi rispondono, e non sento per 4 ore di tempo alcuna noia, dimentico ogni affanno, non temo la povertà, non mi sbigottisce la morte: tutto mi trasferisco in loro» (Machiavelli, *Opere*, vol. 2, pp. 295-296).

Dunque, come parlare, ancora, di Machiavelli? Come fargli compagnia? Si può abbreviare una distanza lunga cinquecento anni? Troppi hanno cercato scorciatoie, come ha denunciato Lefort: su Machiavelli, più che su chiunque altro, ci si è esercitati per i più diversi scopi. La singolarità del fiorentino è stata strappata al *travaglio dell'opera* e inserita ogni volta in un modello teorico e politico precostituito, che il Segretario doveva limitarsi a *vidimare*.[5] Altri invece hanno cercato di evitare questo errore, appellandosi alle vie lunghe, ai giri e ai ritorni della filologia, aspettando che frammento per frammento e commento per commento ci fosse restituito il *vero* Machiavelli. Lavoro necessario, certo, ma che rischia l'autoreferenzialità, perché imprigiona un *pensiero vivente*[6] nei dibattiti di accademia, e alla fine lo lascia sempre più solo, sempre più eccezionale, confinato in uno spazio e in un tempo irrimediabilmente perduti. Eppure, fra una lettura che fa di Machiavelli direttamente *uno dei nostri* e un'altra che lo mantiene troppo a distanza, ci può essere, ci deve essere la *misura* per un vero incontro…

E in effetti è lo stesso Segretario a indicarci, nella celebre lettera a Vettori, le condizioni di questa lettura: si tratta innanzitutto di sentirsi perduti, di avvertire il bisogno di *dialogare* con gli antichi, di trovare in loro conforto e stimoli alla propria azione, di *provare* la crisi della propria epoca e pretendere un altro corso delle cose. Solo a partire da una *nostra* solitudine, dalla consapevolezza di quello che cerchiamo e dall'intensità con cui lo cerchiamo, possiamo arrischiare un'interpretazione. Non per evitare ogni deformazione, ma per essere coscienti della deformazione che comunque faremo. Insomma per parlare *di* Machiavelli bisogna parlare *con* Machiavelli, corrispondergli, riprendere il suo stesso movimento: la passeggiata nel mondo e la sera allo *scrittoio*. Solo una solitudine ne può capire un'altra, anche se non è detto che riescano, poi, a farsi compagnia.

2 Del machiavellico in Machiavelli

Conviene allora partire da qui. C'è infatti un problema su cui si sono misurate tutte le letture di Machiavelli e su cui si è giocata, da sempre, la sua stessa fama: è la questione, complessa, plurindagata e mai esaurita, della tirannide.[7] Affrontare questo nodo vuol dire rendere conto di tutto il

5 Cfr. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*.

6 A questo proposito cfr. Esposito, *Pensiero vivente*, che non a caso si apre con Machiavelli, la cui eccezionalità può essere estesa a tutto il pensiero italiano, letto in quanto scarto o *sporgenza* rispetto a una storia della filosofia occidentale legata a categorie come quelle di Stato e Necessità.

7 Si vedano ad esempio due interpretazioni capitali come quella di Strauss, *Pensieri su Machiavelli*, o di Aron, *Machiavelli e le tirannie moderne*.

pensiero di Machiavelli, e forse di più: entrare allo stesso tempo nel *cuore* della sua opera e nella *carne* della teoria politica e della storia moderna, per trarne magari qualche indicazione ancora attuale.

È noto che per buona parte della filosofia, e ancora oggi per il senso comune, Machiavelli è l'astuto consigliere del principe, l'amico dei tiranni, l'*officiale* del sacrificio dei mezzi al fine – dove il fine appare come il semplice, *assoluto* dominio, e dunque sinonimo di ingiustizia e crudeltà –, il capostipite di quella separazione fra morale e politica che è il *topos* di ogni agire, e persino un sorprendente paladino della ragion di Stato – lui, che non sapeva nemmeno bene cosa significasse.[8] Disincastrare il fiorentino da questo congegno di potere – criticato o celebrato poco importa – è stato il grande lavoro dal secolo scorso. L'Old Nick del teatro elisabettiano, il Diavolo, l'ingannatore capace di ogni doppiezza, nel Novecento cede faticosamente il passo a un'immagine più veritiera e più *umana* di Machiavelli. Un lavoro molto più articolato dell''interpretazione obliqua' già tentata da Foscolo, che voleva scagionare il Segretario dall'accusa infamante di essere l'uomo dei tiranni sostenendo che egli, «temprando lo scettro a' regnatori», intendeva in realtà svelare alle genti «di che lacrime grondi e di che sangue».[9] Si tratta di uno sforzo di rilettura enorme, che ha coinvolto importanti filosofi e centinaia di studiosi, che ha innanzitutto implicato una forte contestualizzazione del pensiero di Machiavelli nei problemi e nel linguaggio del suo tempo, la ricostruzione del suo orizzonte culturale, delle sue conoscenze e delle sue frequentazioni, lo sganciamento della sua riflessione dal *Principe*, a cui era esclusivamente legata, e l'estensione enorme del campo di indagine ai *Discorsi* e alle opere minori, per arrivare a mettere in questione non più solo i modi per conquistare il potere, ma la complessa dinamica della sua generazione, della sua trasmissione, del suo

8 Il pensiero di Machiavelli è stato più volte messo in continuità con quello dei teorici della ragion di Stato, come Botero, il quale però – diversamente da Machiavelli – pone a fondamento della sua teoria la «conservazione dello Stato» (cfr. Botero, *Della ragion di Stato*). Questo errore è fatto ad esempio da Meinecke, *L'idea della ragion di stato nella storia moderna*, o da Croce, *Storia dell'età barocca*, pp. 75-76. In realtà andrebbe notato che il lemma 'stato' durante tutto il Rinascimento ha una connotazione più vaga e oscillante di quella che gli attribuiamo noi. Se da Dante il termine veniva usato come sinonimo di 'condizione' e 'modo d'essere', e nel primo Quattrocento indicava essenzialmente il 'reggimento', nella sua accezione militare o politica, in Machiavelli esso è sinonimo sia di 'territorio' e di 'dominio' che di 'governo' o 'regime'. A questo proposito Hannah Arendt fa derivare l'uso di 'stato' in Machiavelli dalla formula *status rei publicae*, equivalente a 'forma di governo', aggiungendo che in questo senso ricorre anche in Bodin (cfr. Arendt, *Sulla rivoluzione*, p. 37). In ogni caso è importante sottolineare come Machiavelli indichi con questo termine allo stesso tempo l'apparato amministrativo e l'ordinamento normativo. Cfr. per questo tema le *Note intorno al termine 'stato'* di Vivanti, in appendice al suo volume *Niccolò Machiavelli*, pp. 197-228.

9 Cfr. Foscolo, *I sepolcri*, vv. 155-158. Com'è noto, quest'interpretazione obliqua ha una lunga storia: risale già ai *Ragguagli del Parnaso* di Traiano Boccalini del 1612, ed è stata ripresa più volte durante l'Illuminismo, ad esempio nel *Contratto sociale* di Rousseau, e arriva fino al Leopardi dell'abbozzo di novella *Senofonte e Machiavello* del 1822.

rapporto con una natura umana instabile e mutevole. Un lavoro critico e teorico che ha portato a una complessiva rivalutazione dell'elemento repubblicano, del Machiavelli difensore delle libertà civili e delle istituzioni capaci di mediare le differenze, di allargare la partecipazione, persino di produrre riconoscimento fra le diverse classi sociali.

Così, nonostante il tentativo di recupero del pensiero di Machiavelli tentato sia dal fascismo che dal nazismo,[10] la seconda metà del Novecento strappa il Segretario dall'abbraccio equivoco con il Capo e ce lo consegna sotto un altro profilo: quello di un attento teorico dei conflitti, delle varie e differenti *divisioni*, *disunioni*, *inimicizie*, *discordie* che appartengono intimamente all'ordine sociale.[11] Talmente consapevole dell'ineliminabilità e dell'immanenza di questa dimensione da arrivare a elogiare gli antagonismi e i tumulti dell'antica Roma, che «meritano somma laude»[12] perché hanno permesso di sviluppare sistemi di rappresentanza più inclusivi e dato dunque impulso alla coesione e al benessere sociale. Ecco il repubblicanesimo di Machiavelli, che nella secessione dell'Aventino, nei *romori* e negli *odii*, trova gli strumenti per giungere a un ordine politico superiore, quello che si fa oltre la paura, attraverso la libertà. Un Machiavelli ben poco machiavellico, come si vede, che ha sostituito al fine i mezzi, al dominio del *Principe* il continuo ritorno e dibattito sulla gestione della *cosa pubblica*.

Tuttavia anche queste letture, per quanto più ricche e accorte, rischiano di renderci opaco il pensatore fiorentino, di costringerlo in un modello teorico ricalcato sul nostro presente e al limite in una prospettiva 'democratica' che ha molto di ideologico.[13] Innanzitutto perché, come non si può ridurre *Il Principe* a un insieme di precetti, così non possono essere riportate a uno schema applicabile in ogni luogo e in ogni momento le complesse dinamiche descritte nei *Discorsi*. E non solo perché ogni consesso sociale ha una sua dinamica, i suoi rapporti di forza, le sue possibilità e i suoi limiti, e dunque non è possibile reperire leggi generali, ma semmai solo – dentro l'analisi della situazione concreta – individuare alcune *regolarità*… Ma perché, semplicemente, ci sono conflitti che possono essere risolti solo con l'eliminazione di uno dei due contendenti, poste in gioco troppo alte su cui non è possibile alcun accordo, soltanto trionfo o comune

10 Cfr. Barbuto, *Machiavelli e i totalitarismi*, pp. 23-58.

11 Anche sul tema del conflitto in Machiavelli la bibliografia è sterminata. Qui mi limito a rimandare a Sasso, *Niccolò Machiavelli*, all'ormai classico volume a cura di Bock, Skinner, Viroli, *Machiavelli and Republicanism*, al recente Del Lucchese, *Tumulti e indignatio*, al saggio riassuntivo di Genua, «Machiavelli ed il ruolo dei conflitti nella vita politica».

12 Cfr. Machiavelli, *Opere*, vol. 1, I.4, p. 210.

13 Cfr. Pocock, *Il momento machiavelliano*, ma anche le critiche di Viroli, *Il Dio di Machiavelli e il problema della morale dell'Italia*, pp. XXXII-XXXIV, o di Gaille-Nikodimov, «L'annexion républicaine de Machiavel dans la pensée anglo-saxonne».

rovina. Non solo, quindi, le procedure di composizione del conflitto che la Roma repubblicana seppe mettere in campo non sono direttamente replicabili, ma anche Roma – questo modello paradigmatico di virtù, capace di evolversi, di espandersi, di ritornare ai suoi *principii* – *finisce*, anch'essa è costretta a disfarsi sotto il peso dei troppi conflitti, a cedere agli affronti del caso, alla Storia che sembra sempre cospirare al danno comune. In altri termini, la *particolarità* intrinseca a ogni situazione, quella particolarità che rende difficilmente prevedibile il corso degli eventi e trasforma l'eterna commedia politica in qualcosa di tragico, è la cifra del fondo *caotico* su cui per Machiavelli prende forma e resta sempre sospesa l'esperienza sociale. Se dunque l'uomo è un animale *polemico* più ancora che politico,[14] se il suo contendere col prossimo ha un carattere *fondamentale*, se la realtà è composita e da comporre più ancora che *composta*, l'azione di governo è qualcosa di molto *serio*, che si misura ogni volta con un possibile disfacimento della vita collettiva, è un confronto serrato con la *barbarie*. Contro cui – lo sapeva bene chi aveva patito l'invasione dello straniero Carlo VIII – ogni risposta *vale*.

Per questo, nonostante i dibattiti degli ultimi decenni, il machiavellismo – la necessità della forza, il militare come strumento indispensabile della manovra politica, l'astuzia strategica, la disperazione e persino il nichilismo che muovono ogni condottiero – non abbandona Machiavelli. E forse a ragione. Perché è facile constatare quanto il machiavellismo abbia tradito il pensatore fiorentino: il problema semmai è capire perché proprio *quel* tradimento. Perché il machiavellismo non è solo un'interpretazione sbagliata, un falso storico: è una costruzione di comodo che risponde a qualcosa di *reale* e *inquietante*. Individuare *cosa* questo qualcosa sia, ci permetterebbe non solo di andare oltre il Machiavelli celebratore della tirannide, evitando però di contrapporgli astrattamente il campione delle libertà repubblicane, ma anche di evidenziare alcuni problemi centrali per ogni pensiero politico che ancora oggi voglia *produrre effetti*.

Ora, cos'è il machiavellismo? È la particolare lettura che diedero del pensatore fiorentino le classi dominanti europee del XVI e XVII secolo o, per meglio dire, i loro intellettuali appartenenti in maggioranza al clero cattolico.[15] La loro principale preoccupazione era quella di interdire la

14 Per questo tema cfr. Borrelli, «Politiche della malinconia»; Borrelli, «Repubblicanesimo e teorie dei conflitti in Machiavelli»; Borrelli, «Convertire gli antagonismi in conflitti». Ma si veda anche quanto scrive Merleau-Ponty all'inizio della sua breve *Nota su Machiavelli*: «Tra il potere e i sudditi, tra l'io e l'altro, non c'è un terreno nel quale cessi la rivalità. Bisogna subire la forza o farla. Machiavelli parla in ogni istante di oppressione e di aggressione: la vita collettiva è l'inferno» (in *Segni*, p. 277).

15 Cfr. gli studi ormai classici di Dionisotti, *Machiavellerie*, e Procacci, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*; ma anche i recenti contributi presenti nel volume a cura di Arienzo, Borrelli, *Anglo-American Faces of Machiavelli*, e la voce «Machiavellismo», scritta da Baldini, per il volume di d'Orsi, *Gli ismi della politica*.

diffusione di Machiavelli, in quanto espressione di una concezione profondamente laica e persino atea del mondo, secondo cui le cose umane non sono regolate dalla volontà di Dio e dal suo buon ordine, ma da una fortuna che è senza giustizia e da una virtù che non ha niente a che fare con la fede. Un mondo in cui l'uomo può essere artefice del suo destino, può insidiare i troni ereditari e *creare* qualcosa di nuovo è infatti un mondo senza garanzie trascendenti, e perciò stesso profondamente immorale. D'altronde, se la morale è già stata tutta schiacciata sulla religione, e la politica pretende invece un'azione *autonoma*, la loro separazione è necessaria: il radicale umanesimo di Machiavelli *deve* essere rappresentato come una combinazione di cinismo, frode, dissimulazione. In questo senso il machiavellismo diventa rapidamente sinonimo di una mancanza di scrupoli e di una generale *spregiudicatezza*. Ma che cosa indica in realtà l'essere spregiudicato? Ancora una volta, la rottura di un ordine tradizionale, quello allestito dai pregiudizi, dai giudizi sclerotizzati, dalle norme correnti. La spregiudicatezza non ha tanto a che vedere con l'assenza di valori, quanto con il rifiuto di valori imposti come eternamente validi, e dunque con una capacità di riposizionamento rispetto al rapido cambiamento delle cose.

Insomma, anche solo attenendosi a quanto ne dicono i denigratori, il machiavellismo appare come una *perversa*, ma proprio per questo affascinante, abilità di muoversi senza alcuna assicurazione e senza contrarre patti di fedeltà, fondando il proprio risultato non sul *piano della provvidenza*, ma sulla *trama* di relazioni che l'attore politico riesce a tessere. E qui sta lo *scandalo* di Machiavelli, che va ancora capito fino in fondo. Non in un'opposizione fra morale e politica, come attitudini diverse dello stare al mondo – l'una per principi e l'altra per pragmatismi, l'una con la testa nel cielo delle leggi e l'altra affondata nel fango dei compromessi – ma nell'individuazione, attraverso il politico, di una temporalità *assolutamente moderna*, che ci costringe a rimettere sempre in discussione quello che siamo e che possiamo essere.

La morale tradizionale, infatti, *investiva* il tempo, o meglio, presupponeva un tempo continuo e sempre uguale, almeno in un punto: quello che ci permetteva di onorare il patto, vietandoci, nel cambiamento 'naturale' delle cose, il nostro stesso cambiamento. La morale si fondava così sulla promessa, garantita altrove, che il domani, nell'essenziale, sarebbe stato *così*, che esiste una *sostanza* del tempo oltre gli accidenti del tempo. Machiavelli rompe con questa concezione e non riconosce questo tempo *fedele* a se stesso: se i patti vengono violati non è perché il politico sia immorale, non è lui a tradire, è il tempo stesso che *si* tradisce.

In un breve saggio scritto cinquant'anni fa, Merleau-Ponty aveva individuato proprio questo nodo. Per lui «Machiavelli non è capito perché unisce il più acuto sentimento della contingenza o dell'irrazionale nel mondo con il gusto della coscienza o della libertà dell'uomo», qualcosa di infinito e

assoluto con qualcosa di finito e determinato.[16] È questa scoperta di una radicale contingenza, che trasforma in continuazione non solo il terreno politico ma anche i soggetti portatori del fare politico, a fare scandalo. Quello che c'è di *reale* e *inquietante* in Machiavelli è appunto questo tempo *assolutamente moderno* con cui dobbiamo per forza entrare in rapporto, anche se la nostra finitudine preferirebbe *assicurarsi* a Dio o alla Storia.

Insomma, i suoi denigratori non avevano completamente torto, e forse avevano solo *paura*: Machiavelli è davvero machiavellico perché, ammettendo che il tempo consuma e al limite esautora la nostra sovranità, dismette quella concezione dominante della «tattica come politica che si vergogna» e, tenendosi lontano da quella tradizione che, mentre tributava onori ai canoni del buon governo, praticava, era costretta a praticare, mediazioni, accordi, manovre, rivendica pubblicamente un uso spregiudicato della tattica, che dà piena dignità alle «leggi del fare».[17] Questo machiavellismo non ha niente di immorale, anzi: è un contributo alla chiarezza, la costituzione di relazioni più trasparenti, l'unica possibilità – contro le grettezze della diplomazia e l'improvvisazione del giorno per giorno – di una storia comune.[18]

Se tutto questo è vero – se cioè l'oggetto d'indagine di Machiavelli non sono innanzitutto le forme di governo, «repubbliche e principati che non si sono mai visti né conosciuti essere in vero», ma «la verità effettuale della cosa», da intendere come il *campo di forze* fra gli uomini e la fortuna, lo spazio della contingenza così discosto «dal come si doverrebbe vivere»[19] della coscienza finita e sistematizzante –, allora dobbiamo rileggere tutto il problema della tirannide e della libertà in Machiavelli subordinandolo a questa temporalità molteplice. Non solo per individuare quelle virtù politiche che ci consentono di stare nel mutamento apparentemente senza

16 Merleau-Ponty, *Segni*, p. 284. Proprio questo passaggio merleau-pontyano è citato da Tronti in *Politica e destino*, p. 20. Subito dopo Tronti precisa che «il contingente non è soltanto la situazione del momento, non soltanto il compito che ti dai, che sei costretto a darti, in quella situazione. È anche l'irruzione dell'imprevedibile, l'evento eccedente sia rispetto al dato che rispetto all'obbiettivo. L'eccedenza più che l'eccezione: ciò che resta, libero, al di là del maledetto stato normale, la condizione, questa, la più sfavorevole, sempre, per chi vuole cambiare le cose». Su questo tema cfr. anche Frosini, *Contingenza e verità della politica*.

17 In questo senso Tronti più di trent'anni fa scriveva che «dopo Machiavelli, tutto il pensiero politico moderno è stato 'antimachiavellismo', seguendo due grandi correnti: quelli che erano machiavellici senza dirlo e quelli che dicevano di non esserlo», cfr. Tronti, *Il tempo della politica*, p. 49. Insomma, più che confutare l'interpretazione machiavellica di Machiavelli, bisogna metterne in luce i presupposti ontologici.

18 A questo proposito si veda quanto scriveva Finzi in un'epoca molto sensibile a questo tema: «Machiavelli [...] non ha tanto fondato la politica come scienza autonoma dalla morale quanto la morale come scienza politica; scoprì che i rapporti pubblici sono rapporti privati e i rapporti privati rapporti pubblici» (*Il principe splendente*, p. 178).

19 Machiavelli, *Opere*, vol. 1, p. 159.

senso delle cose, evitando la *ruina*...[20] Ma soprattutto per cercare – nella nostra porzione di mondo che non ha più *confidenza* né con Dio né con la Storia – un possesso *strategico* del tempo, una dimensione di governo della tattica che non sia legittimazione dell'esistente, becero pragmatismo, prova e riprova cieco, culto dell'atto, del fatto, del risultato immediato. Un possesso che ci consenta, piuttosto, di cogliere tutte le occasioni perché «possa essere quel che non è stato».[21]

3 Il tempo di Machiavelli, i tempi di Machiavelli

Cerchiamo innanzitutto di capire quest'ossessione per il tempo che attraversa tutta l'opera di Machiavelli, la sua convinzione che il successo politico e persino la stessa *felicità* umana risiedano nel dispiegare le proprie potenzialità accordando la propria azione con la qualità dei tempi. Già nel 1506 troviamo chiaramente formulata, nei *Ghiribizzi al Soderini*, quest'«idea-madre della sua riflessione»:[22] «e tempi sono varii e li ordini delle cose sono diversi [...] e quello è felice che riscontra el modo del procedere suo con el tempo, e quello, per opposito, è infelice che si diversifica con le sua azioni da el tempo e da l'ordine delle cose».[23] Quest'idea ritorna costantemente in tutti i suoi scritti e viene formulata negli stessi termini sia nel *Principe*[24] che nei *Discorsi*,[25] configurandosi – nelle oscillazioni

20 Su questo tema, cfr. quanto dice Raimondi: «Tutta la meditazione del Machiavelli è dominata dalla consapevolezza quasi ossessiva delle cose che vanno in rovina, dei corpi che si corrompono: e non v'è da stupirsi, perché [...] la fine del Quattrocento si portava dietro un senso di catastrofe, un'inquietudine diffusa per un mondo in pericolo di franare. Ma in lui questa sensazione di instabilità non si traduce in compianto, nel vecchio solco della tradizione cristiana, e neppure in sgomento di una ragione sconfitta o delusa» (*Politica e commedia*, pp. 25-26).

21 Si veda la lettera a Vettori del 10 agosto 1513: «a questa mia opinione è contrario uno naturale difetto degl'huomini: prima, di voler vivere dì per dì, l'altro di non credere che possa essere quel che non è stato; l'altra, far sempremai conto d'uno ad un modo» (Machiavelli, *Opere*, vol. 2, pp. 278).

22 Vivanti, *Niccolò Machiavelli*, p. XVIII.

23 Machiavelli, *Opere*, vol. 2, p. 137. A questo proposito cfr. Sasso, *Machiavelli e gli Antichi ed altri saggi*, vol. 2, p. 12. Ma questo legame con il tempo è davvero originario nel pensiero di Machiavelli. Ad esempio, durante la sua attività di segretariato, il fiorentino si trovò, il 20 luglio 1498, inviato presso un reggimento acquartierato vicino Pisa, in cui i soldati erano in gran fermento. Machiavelli, scrivendo a Firenze per mettere il governo al corrente di quanto stava accadendo, consigliò di comportarsi «secondo che el tempo, el modo e el luogo richiede» (*Legazioni; Commissarie; Scritti di governo*, vol. 1, p. 20).

24 «Credo ancora che sia felice quello che riscontra il modo di procedere suo con la qualità de' tempi: e similmente sia infelice quello che con il procedere suo si discordano e' tempi» (Machiavelli, *Opere*, vol. 1, p. 187).

25 «Gli uomini nel procedere loro, e tanto più nelle azioni grandi debbono considerare i

inevitabili a cui è sottoposta un'opera poco sistematica, elaborata sempre dentro una specifica congiuntura – come il vero perno del suo pensiero. Intorno a questo perno ruota poi un'impressionante semantica della temporalità, che ci parla della *variazione delle cose*, del *mutare* della *fortuna*, dei *tempi quieti*, *forti*, *pacifici* e *dubbi*, con le loro *avversità* e *prosperità*; con gli *accidenti* che rendono difficile *conservare* e *mantenere* lo Stato, rispetto ai quali si può *essere a tempo*, ma si può anche *temporeggiare* o *differire*, essere *impetuosi* o *respettivi*, rispondendo *subito* col *nuovo* o appoggiandosi all'*antiquato*...[26]

Da dove trae Machiavelli quest'ossessione per il tempo e questa ricchezza di specificazioni? Proviamo innanzitutto a reimmettere il Segretario nella concretezza della sua epoca, e cogliere in questo modo il rapporto fra il pensatore fiorentino e una nuova concezione, tutta moderna, del tempo.[27] La parabola di Machiavelli è infatti compresa in un'età di profonde trasformazioni, di un epocale rinascere e rinnovarsi dell'economia, della politica e della cultura in tutta Europa: un processo di lungo periodo che in due secoli strutturerà nuove classi sociali, con nuove esigenze e diversissima percezione dello spazio – non più legato alla dimensione locale dei *campi*, ma a quella internazionale dei *traffici* – e del tempo, non più stretto intorno ai cicli della natura e ai ritmi ripetitivi della tradizione, ma aperto all'irruzione del *nuovo*. In questa lunga trasformazione, lo spazio comunale, che si costituisce in opposizione alla campagna come luogo di incontri, di scambi, di discussioni, è l'emblema di una nuova libertà, di una sottrazione alla doppia tutela della Chiesa e dell'Impero, il laboratorio di nuove forme del vivere associato.[28]

Machiavelli si trova preso dentro questa mutazione, e ha la fortuna di

tempi, ed accomodarsi a quelli» (Machiavelli, *Opere*, vol. 1, p. 447). Addirittura in quest'opera il tempo appare come «padre di ogni verità» (cfr. Machiavelli, *Opere*, vol. 1, p. 208).

26 Come sottolinea Raimondi, in particolare «'Mantenere' e 'assicurarsi' sono i verbi che per il Machiavelli esprimono meglio l'energia fondamentale dell'uomo di governo, la sua capacità di reggere ai colpi di una situazione di lotta, che muta rapidamente e abbatte tutti i 'corpi deboli'. Al polo opposto [...] sta 'ruinare': una parola intensa come poche altre, nel linguaggio machiavelliano, forse perché si fondono in essa, fra il cupo e lo sdegnoso, due nozioni di decadenza, quella che è nella logica della natura e quella che dipende dalla debolezza e dalla ottusità degli uomini quando non sappiamo trovare per tempo i giusti 'rimedi'» (*Politica e commedia*, p. 28).

27 In tale ottica, è ancora importantissima quest'indicazione gramsciana: «Si è formata l'abitudine di considerare troppo il Machiavelli come il 'politico in generale', come lo 'scienziato della politica', attuale in tutti i tempi. Bisogna considerare maggiormente il Machiavelli come espressione necessaria del suo tempo e come strettamente legato alle condizioni e alle esigenze del tempo [...] Machiavelli è uomo tutto della sua epoca e la sua scienza politica rappresenta la filosofia del tempo che tende all'organizzazione delle monarchie nazionali assolute, la forma politica che permette e facilita un ulteriore sviluppo delle forze produttive borghesi» (Gramsci, *Quaderni del carcere*, Q. 13, p. 1572).

28 Su questo tema cfr. anche Gilbert, *Machiavelli e il suo tempo*.

assistere – da posizione privilegiata, da *insider* – ai grandi eventi della storia italiana: da Savonarola alla discesa di Carlo VIII, fino al ritorno dei Medici a Firenze e all'avventura del Valentino. Da questo punto di vista egli è un *intellettuale organico* alla civiltà comunale, che, nella sua attività di cancelleria e nelle legazioni in Francia, in Germania o in giro per l'Italia, è costretto a misurarsi con i differenti *sviluppi* e con i punti alti della vita politica europea. La sua conoscenza del mondo è insomma di prima mano, non deriva tanto dai libri ma si produce a contatto con la tumultuosità degli eventi: lo stesso lavoro amministrativo gli chiarisce l'essenza della relazione politica, che non è altro che «iustitia et armi»,[29] e la frammentata situazione della penisola, che può constatare andando in giro, spinge la sua riflessione verso il problema della guerra, dei rapporti di forze, della necessità di un progetto nuovo e più inclusivo di quegli equilibrismi esasperati e inconsistenti portati avanti dalle differenti signorie, ducati, città e staterelli.

L'evento Carlo VIII segna poi un vero spartiacque per un'intera generazione: rivela la crisi che già travagliava, dietro i fasti rinascimentali, la società italiana, e che l'operazione di contenimento e rattoppo messa in atto da Lorenzo il Magnifico aveva solo rinviato. E mette così gli spiriti più avvertiti di fronte alla necessità di pensare un cambiamento radicale nei modi e nelle forme del fare politico.[30] Come tutte le crisi comporta cioè un'accelerazione dei tempi, inserisce nella quotidianità della vita politica un carattere di *urgenza*. Meglio ancora – visto che in fisica l'accelerazione del tempo è un'espressione alla lettera priva di senso, perché ciò che accelera è piuttosto la *velocità*, ovvero il *rapporto* dello spazio con il tempo –, ciò che si allarga e si satura è appunto lo spazio politico. A misura che le armate straniere riempiono la penisola, si riduce il vuoto in cui potersi muovere, *vagare*, mediare: si esauriscono le camere di compensazione tradizionali e cresce la velocità che si impone o si dovrebbe imporre ai sovrani nelle scelte e nei *remedii*[31] per non soccombere all'invasione, appare la necessità di una mobilitazione perenne del loro dispositivo statuale. Qualunque condottiero che voglia fondare un nuovo ordine deve ora pensare innanzitutto a come sgombrare lo spazio – dai soggetti concorrenti, dai riti della diplomazia e del procedere cauto – per ricavarsi un *proprio* tempo d'azione, un tempo *nullo* a partire dal quale *creare*.

Insomma, quello che Machiavelli non solo capisce, ma *esperisce*, è che

29 «Ognuno sa che chi dice imperio, regno, principato, repubblica, chi dice uomini che comandono, cominciando dal primo grado e descendendo infino al padrone d'uno brigantino, dice iustitia et armi» (Machiavelli, *Opere*, vol. 1, pp. 26-31).

30 Su questo punto segnalo i due ottimi contributi di Dotti, *Niccolò Machiavelli* e *Machiavelli rivoluzionario*.

31 Sul tema del rimedio come chiave della proposta politica del fiorentino cfr. Ferroni, *Machiavelli, o dell'incertezza*.

per mettere fine al disordine che travaglia la penisola italiana c'è bisogno di un'impresa politica di largo respiro. Ed è dalla piena consapevolezza di questa dilemmatica situazione – dilemmatica perché impone ad ogni costo una scelta, e la scelta è fra il vivere, l'affermarsi nel corso storico, e il perire, ovvero l'essere sottomessi, *residuali* – che sgorga tutta la tensione drammatica della sua opera, e in particolare del *Principe*.[32]

E proprio qui possiamo leggere un'affermazione che dice molto del modo di pensare di Machiavelli. Rievocando l'intelligenza e la capacità politica dei Romani, i quali, a differenza dei presunti saggi della Firenze rinascimentale, sapevano che non si può mai godere del «benefizio del tempo», Machiavelli sostiene che proprio «il tempo si caccia innanzi ogni cosa e può condurre seco bene come male e male come bene».[33] *Si caccia innanzi ogni cosa*, ovvero: è la giuntura fra la nostra azione e l'esito, fra l'iniziativa e il risultato. Come medio ineludibile, come una sorta di materia prima della materia, infestando tutto l'ambito delle relazioni umane, il tempo, anzi: l'accordo con il tempo, è il requisito della riuscita dell'impresa politica. Quest'idea radicale, giacché va alla radice temporale delle cose, alla loro continua variazione ed eterogenea manifestazione, persino alla loro essenza come molteplicità e differenza, non solo restituisce l'eccitazione di tutto il *Principe*, ma attraversa anche i *Discorsi* o gli scritti 'minori'. In tutta l'opera machiavelliana la conquista del «benefizio del tempo» viene posta come primo, forse l'unico, obbiettivo del politico, perché consente di affrontare i problemi prima che siano divenuti insolubili[34]

32 Per molti interpreti, anzi, è proprio questa precarietà della vita italiana all'inizio del Cinquecento a giustificare la durezza delle sue argomentazioni. Da questo punto di vista la lettura di Hegel è classica: mentre la Francia, l'Inghilterra e la Spagna sono riuscite a pacificare quegli elementi che impedivano l'edificazione di uno Stato centralizzato, in Italia un «groviglio di stati indipendenti» ha causato l'asservimento del paese alle potenze straniere. Per Hegel è dunque nella prospettiva dell'unità italiana che va letta l'opera di Machiavelli, e in questa prospettiva essa respinge da sé le imputazioni di riprovazione e immoralità. In realtà il fiorentino aspirerebbe alla vera libertà, visto che questa è possibile «solo là dove un popolo si è unito, sotto l'egida delle leggi, in uno Stato»; e siccome «questo universale è ciò che Machiavelli presuppone, questo egli esige, questo è il suo principio per rimediare alla miseria del suo paese», da questo punto di vista la discussione sul comportamento del principe, sui mezzi che egli impiega perde di senso. «Se anche gli si riconosce quel fine, i mezzi – si dice – sono ripugnanti: e qui la morale ha tutto l'agio di mettere in mostra le sue trivialità, che il fine non giustifica i mezzi, ecc. Ma qui non ha senso discutere sulla scelta dei mezzi, le membra cancrenose non possono essere curate con l'acqua di lavanda. Una condizione nella quale veleno ed assassinio sono diventate armi abituali non ammette interventi correttivi troppo delicati. Una vita prossima alla putrefazione può essere riorganizzata solo con la più dura energia» (*Scritti politici (1798-1831)*, p. 98).

33 Machiavelli, *Opere*, vol. 1, p. 124.

34 I principi savi, ovvero i buoni capi politici, «non solamente hanno ad avere riguardo agli scandoli presenti, ma a' futuri, e a quelli con ogni industria obviare; perché, prevedendosi discosto, facilmente vi si può rimediare; ma, aspettando che ti si appressino, la medicina non è a tempo, perché la malattia è divenuta incurabile» (Machiavelli, *Opere*, vol. 1, p. 124).

e di avere l'iniziativa rispetto ai propri avversari, cioè di poter gestire le scansioni della relazione e muoversi quindi a proprio agio sui campi di possibilità che di volta in volta si aprono. La *virtù* del politico non è allora un complesso di qualità date una volta per sempre,[35] ma innanzitutto una capacità di adattamento, che si muove fra *anticipazione* e *rimedio*, non a caso due attività che *intrappolano* il tempo, che lo chiamano dal futuro o lo riscrivono nel passato.

Nel *Principe* questo è evidente: egli deve essere «disposto a volgersi secondo che e' venti della fortuna e la variazione delle cose gli comandano, e [...] non partirsi dal bene potendo, ma sapere entrare nel male, necessitato».[36] Questo *volgersi secondo i venti*, quest'uso del tempo, non ha niente di machiavellico, anzi: reca con sé un'embrionale moralità. In alcune circostanze c'è bisogno di rimedi energici e immediati, perché procrastinare l'intervento comporterebbe un maggiore spargimento di sangue per ottenere lo stesso risultato. Una guerra, ad esempio, «non si leva, ma si differisce a vantaggio di altri».[37] Un ritardo, un'esitazione, una remora dettati dalla bontà si rivelano spesso peggiori del male che vogliono evitare. E la stessa violenza viene da Machiavelli messa in stretta connessione con la necessità di produrre effetti che siano *duraturi*. Se il principe deve combattere sia con le leggi che con la forza, e con la forza quando le leggi non bastano, queste due «generazioni», umana e bestiale, servono innanzitutto ad *assicurare* l'azione politica: «bisogna a uno principe sapere usare l'una e l'altra natura, e l'una sanza l'altra non è *durabile*».[38]

Ben oltre dunque le accuse di opportunismo e crudeltà dei suoi oppositori, Machiavelli mette il *dubbio* – la sola condizione per una morale – al cuore dell'azione politica, proprio mentre tratteggia un'ontologia senza strutture e ripetizioni,[39] intessuta piuttosto di contrattempi, di accidenti,

35 Il modello di virtù di Machiavelli ha semmai molto a che vedere con il concetto di *virtus* latina. Da questo punto di vista, l'innovazione del fiorentino sta nella 'messa in moto' delle qualità già identificate dai Romani come essenziali al capo politico. Si veda quanto dice Santoro, *Machiavelli e l'Umanesimo*, pp. 36-37: «Nell'alternativa fortuna-virtù, motivo ricorrente di tutta l'opera machiavelliana, si rivelano [...] sia la sua concezione attiva e dinamica della personalità umana, sia il suo congeniale senso del limite. Giacché la 'virtù' non è qualità astratta ed assoluta, atemporale, ma è soprattutto attitudine dell'uomo ad agire nella realtà piegandola, per quanto è possibile, ai suoi fini. Essa si attua e si dispiega, in infinite forme ed infiniti modi, nel vivo della concreta realtà, ora limitando o prevenendo i colpi della fortuna avversa, ora soprattutto, riconoscendo e acciuffando l'occasione, tanto più valida e potente quanto più idonea a mutare con i tempi, con i mezzi più diversi, dalla forza all'astuzia, in un sottile e abile giuoco di calcolo, di impeto, di attesa, di audacia».

36 Machiavelli, *Opere*, vol. 1, p. 166.

37 Machiavelli, *Opere*, vol. 1, p. 124.

38 Machiavelli, *Opere*, vol. 1, p. 165, corsivo mio.

39 Ciò che peraltro rende impossibile l'elaborazione di una filosofia della storia. Basta vedere come Machiavelli utilizza Polibio – e come d'altronde anche Erodoto, Tucidide e Polibio non

di *complicazioni*, che nonostante tutta la loro *sconvenienza* – cioè il loro essere fuori luogo, *improprie*, il loro eccedere le previsioni – non ci imprigionano nei tatticismi, ma si rendono vettori di un progetto:

> Né creda mai alcuno stato potere pigliare sempre partiti sicuri, anzi pensi di avere a prenderli tutti dubi perché si trova questo nell'ordine delle cose: cha mai si cerca di fuggire uno inconveniente che non si incorra in uno altro, ma la prudenza consiste in sapere conoscere le qualità delli inconvenienti e pigliare el men tristo per buono.[40]

L'azione politica lavora dunque sempre su questi materiali spuri: la presunta linearità storica non è altro che un concatenarsi di inconvenienti, che in sé saranno sempre *tristi*, e che spetta all'attore politico rendere *praticabili*, utilizzabili. Qui vediamo il senso forte del realismo machiavelliano: non l'adeguarsi a una realtà staticamente intesa, ma la capacità di leggere il *fatto* nella sua completezza, come *ciò che è stato fatto* e che dunque può essere *rifatto* o resta ancora *da fare*, configurando quindi *ciò che è* come un coacervo di potenzialità, una *dinamica*, un *tentativo* – che alla lettera non è altro che *ciò che si prova a prendere e a tenere*…

Il fondo di disperazione, quasi di cinismo, che si dà a vedere nelle analisi di Machiavelli, e che gli ha fatto guadagnare la nomea di pessimista, si rivela essere una sobria constatazione: non vi sono nella storia che inconvenienti, ma ciò che fa grande il politico è trasformarli in punti di forza, è il fatto di essere preparato a tutto, di mettersi a disposizione dell'*eventualità*. In questo senso Machiavelli è oltre il pessimismo e oltre l'ottimismo, e non può essere affatto annoverato nella schiera di quei pensatori che, giudicando ferocemente la natura umana, accettano o invocano la tirannide come un male necessario per tenere insieme un corpo sociale malato. Certo, a differenza di molti suoi contemporanei, Machiavelli non si illude: la sua opera è piena di giudizi feroci sui comportamenti degli uomini, che gli appaiono *cattivi*, prigionieri cioè dei loro interessi e di mutevoli passioni, risentiti, invidiosi di chi ha di più o è diverso in grado. Per lui, «gli uomini non sanno essere né al tutto tristi, né al tutto buoni».[41] Il suo umanesimo è quello del difetto, non della celebrazione. Ma allo stesso tempo egli implicitamente magnifica l'uomo e la sua creatività quando gli dà la consegna di addomesticare la *fortuna*.[42] Non di controllarla, ché sarebbe impossibile, ma di predisporre argini al suo incedere, in maniera tale che

abbiano una banale concezione ciclica del tempo: cfr. Momigliano, «Il tempo della storiografia antica», p. 77.

40 Machiavelli, *Opere*, vol. 1, p. 181.

41 Machiavelli, *Opere*, vol. 1, p. 264.

42 Per questo tema rimando a Prinzi, «A partire da Machiavelli».

questo fiume impetuoso venga incanalato o almeno non ci travolga. La scelta è dunque sempre nelle nostre mani, e in definitiva è «per esserci poca virtù [che] la fortuna governa ogni cosa».[43] Se questa sembra disporre dell'uomo, è pur sempre l'uomo – ogni uomo, e nessun Altro – che è chiamato a risponderle.

La fortuna non è dunque il puro negativo dell'ordine, piuttosto è il nome proprio di una complessità. Machiavelli lo dice benissimo: «costei il tempo a suo modo dispone | questa ci esalta, questa ci disface, | senza pietà, senza legge o ragione».[44] Se da un lato la fortuna ci disfa, da un altro lato ci esalta, e in ogni caso non ci permette di ridurla alla nostra coscienza finita, fatta di leggi, ragioni, e moralità *pietose*. Non c'è teoria che possa essere elaborata separatamente dai casi singoli, il che equivale a dire che l'ordine è un nostro compito, meglio ancora: che siamo noi a *dare gli ordini*. La fortuna non è un'altra divinità che, senza apparente logica, dirige il corso delle cose: è invece la variazione continua di forze, di incontri e di corsi paralleli, di straripamenti e di ritiri che sta all'uomo sfruttare. Non c'è dunque metafisica della fortuna: c'è una *fisica* della fortuna, vale a dire un disporsi mutevole delle cose che, combinandosi, produce sempre diverse congiunture, generando un mondo alla lettera *pericoloso*, in cui per sopravvivere non bisogna mai ripetere lo stesso, pur potendo dal passato apprendere un metodo.

Così, se il pensiero di Machiavelli non può essere ridotto all'opportunismo del machiavellico, nemmeno può essere riassunto in una metafisica stringata, in questo *vis-à-vis* di uomo virtuoso/fortuna impetuosa. E questo appare chiaro se andiamo a scavare dentro l'inconveniente, e lo vediamo nel suo portato di *occasione*. Termine che ricorre costantemente nell'opera di Machiavelli, a indicare lo spazio dell'avvenimento, della circostanza, della situazione.[45] È infatti proprio l'occasione – che deriva dal latino *occidere*, a sua volta composto di *ob* e *cadere*, cioè 'cadere avanti', 'contro' – il segno di quel tempo che *si caccia innanzi* ogni cosa. Irrompendo, l'occasione fornisce la materia a cui il politico deve dare forma, gli consente di verificare e valorizzare la sua preparazione: solo questa offerta di *giuste* fratture e convergenze può essere chiesta al divenire storico. Nell'esaminare la vita dei condottieri illustri, infatti,

> non si vede che quelli avessino altro da la fortuna che la occasione, la quale dette loro materia a potere introdurvi dentro *quella forma che*

43 Machiavelli, *Opere*, vol. 1, p. 587. Cfr. anche Machiavelli, *Opere*, vol. 1, p. 187, dove si dice che la fortuna «dimostra la sua potenza dove non è ordinata virtù a resisterle».

44 Cfr. il poemetto *Di fortuna*, vv. 37-39, in Machiavelli, *Opere*, vol. 3, p. 34.

45 Per una trattazione sistematica di questo tema, cfr. l'imprescindibile lavoro di Morfino, *Il tempo e l'occasione*.

> *parse loro*; e sanza quella occasione la virtù dell'animo loro si sarebbe spenta, e sanza quella virtù la occasione sarebbe venuta invano.[46]

Qui si dà a vedere una specie di *chiasma*: l'azione storica felice e produttiva si situa all'incrocio di queste due spinte, e configura paradossalmente l'agire politico come un'*attesa* densa di preparativi, in cui si esercita una virtù vigile. Da questo punto di vista, tutto *Il Principe* è un ripetere insistente di «fare i fondamenti» prima, per non essere costretto a farli poi in maniera raffazzonata, di procedere subito a consolidare la propria conquista, di porre il proprio inizio come fosse radicato... Non si danno dunque 'condizioni oggettive' senza l'intervento pratico e teorico che le renda elemento di coscienza incarnandole in un soggetto politico, così come un qualsiasi progetto non può svilupparsi a prescindere da quelle contingenze. Com'è evidente, l'idea di *necessità* dell'avvenimento storico ne esce completamente trasformata: la necessità la si può riscontrare solo *a posteriori*, dopo che l'intervento politico l'ha conclamata. Prima è solo una latenza, meglio: uno *spettro*, tanto più inquietante quanto più è legato a una condizione di miseria, di corruzione della vita civile e all'esigenza di una redenzione – come se il *grado di necessità* dipendesse dall'*intensità della contraddizione*. Non è un caso che, quando Machiavelli introduce il concetto di occasione, lo ritaglia sullo stato di prostrazione dei popoli oppressi:

> *Era adunque necessario* a Moisé trovare el populo d'Israel in Egitto stiavo ed oppresso da li egizi [...] acciò che quegli, per uscire di servitù, si disponessimo a seguirlo. *Conveniva* che Romulo non capessi in Alba [...]. *Bisognava* che Ciro trovassi e' persi malcontenti dell'imperio de' medi ed e' medi molli ed effeminati per la lunga pace. *Non poteva* Teseo dimostrare la sua virtù *se non* trovava gli ateniesi dispersi. Queste occasioni, per tanto, feciono questi uomini felici e la eccellente virtù loro fe' quella occasione essere conosciuta...[47]

L'abituale – e lineare – rapporto di causa ed effetto qui è *complicato*, co-implicato: non sono le condizioni oggettive a far passare le potenzialità in atto, ma è la loro reinterpretazione politica, la chiara visualizzazione dell'effetto, quell'avvitarsi per cui l'esito si fa concreto dichiarando e approfondendo l'esordio.[48] La virtù dei condottieri prolunga le cose stesse,

46 Machiavelli, *Opere*, vol. 1, p. 131.

47 Machiavelli, *Opere*, vol. 1, pp. 131-132.

48 Si veda quanto scrive Esposito: «non si dà ragione, non si dà progetto che non sconti in anticipo un rapporto produttivo con il proprio opposto: accidente, circostanza, contingenza [...] La sconfitta del progetto umanistico di dominazione del mondo [...] risulta proprio dall'in-

rende quelle condizioni, anche prima di loro dure e gravose, finalmente sapute, e quindi davvero intollerabili, e trova così prima o poi la giusta occasione. Qui il necessario si presenta come il contingente di diversi incontri, *sinolo* di contraddizione e volontà.

Insomma, l'occasione in Machiavelli non ha niente a che vedere con l'istante isolato, è una *densità di durate*, una *pluralità finalizzata*: non il mero contingente, ma la sua organizzazione produttiva – un concetto, o forse un *modo*, di affermare il primato della relazione delle cose sulla loro intima essenza. Quando nel ventiseiesimo capitolo del *Principe*, nell'esortazione finale al giovane Lorenzo de' Medici, Machiavelli riprende gli esempi di Mosè, Romolo, Ciro, Teseo, indica appunto un doppio movimento, in cui la generalità trascina con sé la singolarità:

> *Mi pare concorrino tante cose* in benefizio di uno principe nuovo che io non so qual mai tempo fussi più atto a questo. [...] era necessario che la Italia si riducessi ne' termini presenti [...]. Qui è iustitia grande, [...] qui è disposizione grandissima né può essere, dove è grande disposizione, grande difficoltà [...]. *Ogni cosa è concorsa* nella vostra grandezza. El rimanente dovete fare voi.[49]

Tante cose concorrono, *ogni cosa è concorsa* è la formula che unisce la necessità storica, la richiesta del mondo, alla soggettivizzazione nella volontà personale del condottiero, il modo di tenere correlati processo e momento, un corso delle cose e l'intreccio delle loro specificità.[50] L'inconveniente, diventato finalmente occasione, non rappresenta la falla di una storia uniforme e regolare, ma la denuncia di quest'impostura, il *filo* del suo tessuto plurale. A partire da questo sfondo ogni azione politica è anche l'abbozzo di una morale: proprio in quanto non può più appellarsi né a un mandato divino né a una garanzia storica, se per storia intendiamo una teologia secolarizzata.

Ora, cosa ci dice questa concezione del tempo rispetto al problema della libertà e della tirannide? Come possiamo inquadrare questo dibattito sulle forme di governo, presente in ogni lettura di Machiavelli, alla luce di questa

capacità di sostituire una ragione 'semplice', a 'previsione bloccata', inchiodata alla reazione unilineare di 'mezzo' a 'fine', di 'causa' a 'effetto', con un'altra più duttile e attenta alla complessità del mondo e dei suoi infiniti casi [...] Tra causa ed effetto si iscrive una variabile temporale che non consente passaggi diretti da mezzi a fini [...] Solo quando avrà abbassato ogni pretesa di visibilità integrale – e riconosciuto gli spazi di opacità, discontinuità che arricchiscono l'esperienza – la ragione moderna sarà in grado di estendere al massimo la propria potenza progettuale» («Ordine e conflitto in Machiavelli e Hobbes», pp. 204-205).

49 Machiavelli, *Opere*, vol. 1, p. 190, corsivo mio.

50 Ho affrontato questo tema, in maniera più approfondita, in Prinzi, «'Tante cose concorrono, ogni cosa è concorsa'».

radicale idea della temporalità? Innanzitutto osservando che il potere che Machiavelli descrive si esercita meno sulle persone che sui tempi della loro relazione. Il potere qui non è il corpo del sovrano generato dal corpo di tutti i suoi sudditi, come proclama invece il frontespizio del *Leviatano*, né una forza *limitante*, che imbriglia il movimento naturalmente antagonista degli uomini. Al contrario, è soprattutto una forza capace di fondare relazioni, o sarebbe meglio dire: un ambito di possibilità di queste relazioni. Quest'ambito non è nient'altro che un *tempo unificato*, una scansione unica rispetto alla pluralità delle vite singolari, che rischiano continuamente di disfarsi in diverse permanenze. Per cui dire che uno Stato non dura, o che un popolo è oppresso, vuol dire che collassano o sono collassate tutte le durate che prima l'organizzazione politica riusciva a *tenere*, che vige ormai la disgregazione dettata dai differenti interessi. La fortuna disfa quasi sempre i progetti proprio perché fa valere questa varietà immanente alla vita, mentre la potenza del politico sta nell'*accordare* e nel ritmare le differenti vite. Una *civiltà* è infatti possibile solo lì dove un popolo è unito: per questo tutti gli sforzi di Machiavelli sono volti, più che a disegnare architetture istituzionali, a evitare lo sfilacciarsi del tessuto sociale. Per lui il problema fondamentale non sono le forme di governo, ma il contenuto del governo, perché l'oppressione, la miseria, la contraddizione non si presentano solo nella forma del potere tirannico e *assoluto*, ma anche nella contesa di più poteri arroganti e *dissoluti*, e persino in quella parvenza di libertà che in realtà è *licenza*.[51]

In questo senso la vera tirannia è quella del tempo, quella della fortuna che *obbliga* allo scacco anche i progetti meglio pensati e gli Stati meglio ordinati, che *costringe* a muoversi subito, a rompere gli indugi, ad agire la politica come una forma di mobilitazione costante del proprio personale e del proprio apparato militante, che *consente* certe possibilità e non altre. Il tempo dunque è ciò che domina davvero la sfera sociale, ciò a cui l'uomo deve strappare l'iniziativa e su cui saper misurare i risultati. Qui il noto proverbio «il tempo è tiranno» andrebbe preso alla lettera. D'altronde dall'etimologia, oscura e confusa, di *tiranno*, sembra affiorare proprio il senso di una corrispondenza al tempo.[52] Il tiranno non sarebbe tanto colui

51 «Le città, e quelle massimamente che non sono bene ordinate, le quali sotto il nome di repubblica si amministrano, variano spesso i governi e stati loro, non mediante la libertà e la servitù, come molti credono, ma mediante la servitù e la licenza. Perché della libertà solamente il nome dai ministri della licenza, che sono i popolani, e da quegli della servitù, che sono i nobili, è celebrato, desiderando qualunque di costoro non essere né alle leggi, né agli uomini sottoposto» (Machiavelli, *Opere*, vol. 3, p. 473).

52 Non c'è ovviamente su questo punto evidenza scientifica: il termine è di origine incerta, sicuramente microasiatica, ma è davvero difficile riuscire a coglierne l'esatta derivazione, tanto che la maggior parte dei vocabolari etimologici su questo punto tace, segnalando soltanto che 'tiranno' non ha all'inizio una connotazione spregiativa, ma si limita a indicare una funzione o una modalità di gestione del potere. In ogni caso Pianigiani, nel classico *Vocabolario*

che domina in maniera dispotica e sanguinaria, ma colui che intrattiene un rapporto singolare con il tempo, perché sa reagire all'accelerazione delle cose, alla piega degli eventi, ed è quindi colui che subitaneamente li *oltrepassa*, nel tentativo di *impadronirsene* e *dominarli*. E che i tiranni, nella loro prima apparizione storica nella Grecia antica, abbiano assunto questa funzione, di soluzione alle *impasses* e di taglio di nodi politici altrimenti insolubili, è in effetti incontestabile…

Ma allora, se per avere successo si deve saper corrispondere al tempo, e il tempo è tiranno, ci deve essere qualcosa di tirannico in ogni uomo politico, e marcatamente in chiunque non voglia limitarsi ad amministrare l'esistente, ma voglia o debba, e spesso debba più che voglia, fondare nuovi ordini. Il politico, e soprattutto il politico innovatore, deve instaurare cioè un'intesa con il perenne mutamento delle cose e, come la fortuna è senza pietà, legge o ragione, così, per combatterla e *batterla*, deve esserlo anche lui. È quest'uso del tempo, questo *secondare* il tempo senza però sottomettervisi, questo *prenderlo* sul serio, che permette l'esercizio di una profonda libertà: quella di poter fare e di non lasciarsi fare. Da questo punto di vista l'alternativa fra repubblica o principato non ha senso (perché entrambe sono per Machiavelli soluzioni flessibili, strumenti da impiegare secondo le circostanze)[53] e allo stesso tempo acquista il suo vero senso. Perché qualsiasi potere, per *resistere*, ha bisogno di insediarsi in una dimensione di comunicazione con il popolo: e se questa massa è instabile, pure non è «fango», ma la migliore difesa delle libertà comuni, poiché non vuole opprimere né essere oppressa, ed è sempre alla ricerca di una *stabilità* al minimo della soggezione.[54]

etimologico della lingua italiana, riferisce questa voce alla radice sanscrita *Tur*/*Tvar*, forma secondaria di *tar*, 'oltrepassare', nel senso quindi di 'affrettarsi', 'spingersi con violenza', da cui il senso evoluto di 'impossessarsi', 'impadronirsi'. Similmente Chantraine, che nel *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* lo fa derivare da τείρω, 'premere', 'pressare', 'stringere', 'affrettare'.

53 Cfr. quanto scrive Morfino, *Il tempo e l'occasione*, p. 59: «La logica che presiede alla teoria politica di Machiavelli è quella che accoglie il primato della necessità della congiuntura storica: non esistono forme di governo positive in assoluto, ma esiste una forma di governo adatta alle abitudini e alle leggi di un popolo determinato da una storia irriducibilmente singolare». D'altronde la stessa vita di Machiavelli testimonia di quest'attenzione verso il contenuto del governo, verso quello che davvero fa. Si pensi a come il Segretario parla dello scontro fra Firenze e i Visconti. A differenza di molti umanisti, egli non celebra la *florentina libertas* contro il tiranno milanese, non si lancia in una difesa aprioristica dello Stato repubblicano. Forse perché la fazione, che resse il governo di Firenze in quel periodo, nata dalla sconfitta dei Ciompi, governò in modo «ingiurioso verso i suoi cittadini» (Machiavelli, *Opere*, vol. 3, p. 460).

54 «Quello del populo è più onesto fine che quello de' grandi, volendo questi opprimere e quello non essere oppresso» (Machiavelli, *Opere*, vol. 1, p. 144). Qui però è centrale capire cosa vuol dire «non essere oppresso». Machiavelli con questa locuzione sembra intendere qualcosa di molto concreto: che le donne non siano toccate e che la proprietà sia rispettata e possa essere trasmessa di generazione in generazione. Ma se così è, questa concezione tutto sommato *negativa* della libertà popolare – concezione che implica una sorta di spoliti-

Così, anche nell'opera considerata per secoli un manualetto per tiranni, Machiavelli scrive che «chi viene al principato con lo aiuto de' grandi, si mantiene con più difficultà» di colui che vi giunge «con l'aiuto del populo»,[55] e che «a uno principe è necessario avere il populo amico, altrimenti non ha nelle avversità rimedio».[56] In ogni caso, per edificare un progetto politico di largo respiro, bisogna sempre «satisfare all'universale».[57] Perché, al di là di altre considerazioni,[58] se il principe è capace di *stare nei tempi*, soprattutto quando si pone l'esigenza e l'occasione di una riscossa, l'*universale* è maggiormente in grado di *continuare*, di «fare profitti»,[59] di reggere all'urto dei cambiamenti, di trasmettere il potere, di trovare risorse quando la vita collettiva presenta nuove incognite: «una repubblica ha maggiore vita ed ha più lungamente buona fortuna che uno principato, perché la può meglio accomodarsi alle diversità de' *temporali* per la diversità de' cittadini che sono in quella».[60]

Per questo, anche se non c'è «opposizione di principio tra principato e repubblica, ma si tratta piuttosto dell'ipostasi dei due momenti di autorità e universalità», come sottolinea Gramsci,[61] a ragione Lefort scrive

cizzazione del popolo, il quale sembra non interessarsi agli affari di governo e reagire solo quando il 'proprio' viene minacciato – apre un problema di non poco conto rispetto ai tentativi di attualizzare positivamente la lettura che Machiavelli dà dei conflitti. Se il fine del popolo è *impolitico*, anche se esso è costretto in taluni casi a difendere politicamente la sua libertà, sarà tale popolo in grado di costruire autonomamente istituzioni? O si limiterà a delegare questa necessità a un corpo specializzato di governanti?

55 Machiavelli, *Opere*, vol. 1, pp. 143-144.

56 Machiavelli, *Opere*, vol. 1, p. 145. Questo punto è ben intuito da Spinoza, che in una delle sue rare citazioni dell'«acutissimo Machiavelli», attacca gli antimachiavellici dicendo: «Se il suo fine era buono, come è da credersi di un uomo saggio, pare che sia stato quello di mostrare con quanta impudenza molti cercano di levar di mezzo un tiranno senza essere in grado di eliminare le cause che fanno del principe un tiranno, ma anzi creandone di tanto maggiori quanto maggiori sono i motivi di timore che si prospettano al principe» (*Tractatus politicus*, p. 85).

57 Se il principe vuole conservare il potere non deve «essere odiato dallo universale» (Machiavelli, *Opere*, vol. 1, p. 426), proprio come «senza satisfare all'universale, non si fece mai alcuna repubblica stabile» (Machiavelli, *Opere*, vol. 1, p. 741).

58 Come quella secondo cui «la moltitudine è più savia e più costante che uno principe», come recita il titolo di *Discorsi*, 1, 58, perché «le crudeltà della moltitudine sono contro a chi ei temano che occupi il bene commune; quelle d'un principe sono contro a chi ei tema che occupi il bene proprio» (Machiavelli, *Opere*, vol. 1, pp. 319-320). Cfr. anche Machiavelli, *Opere*, vol. 3, p. 529: «Quella patria merita di essere da tutti i cittadini amata, la quale ugualmente tutti i suoi cittadini ama, non quella che, posposti tutti gli altri, pochissimi ne adora».

59 «Tutte le terre e le province che vivono libere in ogni parte [...] fanno profitti grandissimi» (Machiavelli, *Opere*, vol. 1, p. 334).

60 Machiavelli, *Opere*, vol. 1, p. 449, corsivo mio.

61 Gramsci, *Quaderni del carcere*, Q. 13, p. 1564. Qui Gramsci sta commentando un importante studio di Russo, *Prolegomeni a Machiavelli*.

che è «la Repubblica a stimolare la riflessione sull'azione, perché in essa l'esperienza del tempo non risulta occultata».[62] È la stessa molteplicità dell'*universale* a combinarsi bene con le repentine variazioni della fortuna. Infatti, «sendo tutte le cose degli uomini in moto, e non potendo stare salde, conviene che le salghino o che le scendino»,[63] un potere condiviso è maggiormente in grado di inventare e verificare le idee che permettono di governare i cambiamenti. Se insomma Machiavelli è repubblicano, è perché questa forma di governo mostra tutto il potenziale produttivo dell'*indeterminazione* umana e, prestandosi al movimento, ovvero al complesso gioco di tutti gli elementi in campo, trova alla prova dell'instabilità la più grande fermezza.

4 L'arte dell'impazienza

E veniamo a noi. Se infatti questa lettura della temporalità ci ha permesso di attraversare tutto il pensiero di Machiavelli, di *situare* le sue riflessioni e le sue proposte concrete, di leggerle sia come espressione della modernità che come suo *scarto*, infine di mettere in questione il machiavellismo per ritrovarne il suo senso più vero, dobbiamo ora cercare di capire in che senso questo lavoro critico può esserci utile, come possiamo fare qualcosa *con* Machiavelli. Cosa ci dice, meglio, cosa dicono *i suoi tempi ai nostri*? Qual è il contributo che il pensatore fiorentino può portare a una teoria politica che voglia mettersi all'altezza della *crisi*? Qui ogni passo è rischioso: come abbiamo visto, ogni volta che proviamo a strappare Machiavelli alla sua solitudine, non facciamo che ricacciarvelo. Ciò che però possiamo tentare, senza la pretesa di *concludere*, è di riassumere e ricontestualizzare alcuni problemi che abbiamo incontrato nel pensatore fiorentino, mettendoli in relazione alla nostra attualità e alla nostra, specifica, sensibilità. Per capire con quale attitudine dobbiamo *disporci* al fare politico e in quale modo possiamo guadagnare quel possesso strategico del tempo senza il quale nessun progetto può realizzarsi.

Iniziamo da quello che abbiamo acquisito *attraverso* Machiavelli. Innanzitutto: che la *vera* politica è la politica creatrice, non quella che amministra – per quanto la stessa amministrazione sia attività complessa e dinamica –, ma quella che *pretende*, contro due *naturali difetti* degli uomini: vivere alla giornata e pensare che il nuovo non possa essere, di avviare imprese di ampio respiro, di fondare ordini nuovi. Dunque vera politica si ha solo in una dimensione che potremmo dire, forzando un po', *rivoluzionaria*, perché è nell'ordine delle soluzioni e non dei palliativi, di un salto di qualità

62 Lefort, «Machiavelli e la verità effettuale», p. 153.

63 Machiavelli, *Opere*, vol. 1, p. 216.

della realtà e non di una sua stagnazione. Vera politica è quella che da uno stato di crisi, di prostrazione, di disgregazione del tessuto sociale – cioè di sfasatura, individualizzazione e accelerazione dei *tempi* – riesce a uscire con un progetto di unificazione delle durate, degli interessi, degli obbiettivi, dando avvio a una trasformazione radicale, negli uomini al governo, nelle strutture di governo, nell'ordinamento giuridico e amministrativo.

Infatti, sia la novità del Principe che la forza della Repubblica stanno in questo carattere *espansivo*, che richiede un coinvolgimento popolare, una comunicazione orizzontale, persino l'elaborazione e la produzione di una nuova egemonia, perché solo la moltitudine consente di fare adeguatamente fronte agli eventi[64]. Se l'inconveniente storico ci pone davanti la necessità di pensare un nuovo contenuto di governo, un nuovo modo di stare insieme per evitare il disfacimento della vita civile, dobbiamo prima di tutto liberarci dalla paralisi della ripetizione e dai feticci dei poteri già esistenti. Dobbiamo iniziare a pensare e praticare un potere *altro*, che sappia trasformare l'incrudelirsi della crisi in occasione, che sappia assumere e riassumere nel suo *corpo visibile* – quello dei dirigenti, dei simboli, degli enunciati – il senso di rottura e redenzione, mentre allo stesso tempo predispone un apparato variegato e forme organizzative in grado di stimolare da subito dibattito e partecipazione, in grado soprattutto di suscitare *consenso*.

Dicendo tutto questo, stiamo *tradendo* Machiavelli? O lo stiamo solo *traducendo*? Non stiamo forse parlando di come conquistare, in un momento di crisi, il «benefizio del tempo», muovendoci fra un rimedio a quello che ormai è stato e un'anticipazione di quello che – *se fortemente vogliamo* – sarà? Non stiamo cercando forse di individuare quella *virtù*, quello strumento che consente di scardinare il presente e scrollare la

64 Ed è proprio questo *contenuto* del protagonismo popolare che permette di distinguere la «fondazione di nuovi ordini» dagli esperimenti di stampo fascista o nazista, che pure sembrano connotarsi, a un primo sguardo, come risposte alla crisi, trasformazioni radicali e progetti di unificazione del conflitto sociale. Certo, la novità dei nazifascismi sta proprio nel loro carattere di massa («regimi reazionari di massa» – distinti quindi dalle forme reazionarie precedenti, a base aristocratica o elitaria – fu non a caso la definizione che ne diede subito la Terza Internazionale, che aveva ovviamente compreso come i nazifascismi scimmiottassero i movimenti socialisti, riprendendone alcune *forme*). Ma questo carattere di massa non è *espansivo*, o meglio: lo è solo nel senso quantitativo, di intruppamento di gruppi più vasti di uomini in contenitori pensati per reprimerli e subordinarli a un Capo (da qui l'interpretazione fascista di Machiavelli, coerente con questi scopi politici immediati). A questo proposito vale la pena ricordare come Gramsci definiva il carattere espansivo: «Il criterio di giudizio può essere solo questo: un sistema di governo è repressivo o espansivo? e anche questo criterio deve essere precisato: un governo repressivo per alcuni aspetti, è espansivo per altri? Un sistema di governo è espansivo quando facilita e promuove lo sviluppo dal basso verso l'alto, quando eleva il livello di cultura nazionale-popolare e rende quindi possibile una selezione di 'cime intellettuali' su più vasta area. Un deserto con un gruppo di alte palme è sempre un deserto: anzi è proprio del deserto avere delle piccole oasi con gruppi di alte palme» (*Quaderni del carcere*, Q. 6, p. 821).

cappa di conservazione che, per la sua secolare esperienza del potere, ha sempre ragione del tempo *insorgente*? E quale può essere questa virtù che, se correttamente intesa, può guidare, più di qualsiasi altra abilità, l'impresa politica?

Torniamo un attimo a Machiavelli, al vecchio Machiavelli che sul finire della vita ancora sperava, per via traverse, con quel poco che aveva, di influire sulla grande politica. Nel maggio del 1526 l'Italia è ancora percorsa e battuta dagli eserciti stranieri. Machiavelli scrive a Guicciardini, il quale aveva una certa influenza sul papa, per convincere Clemente VII a fare lega con la Francia e con Giovanni de' Medici per andare contro l'Impero. Tutto in una complessa strategia di liberazione dello spazio nazionale dallo straniero, attraverso la collaborazione e l'intesa fra forze *autoctone*. Qui non ci interessa capire se Machiavelli avesse o no ragione, o se le remore di Guicciardini fossero fondate. Ci interessa piuttosto capire un tono o uno stile che ci serve a identificare quale virtù sia imprescindibile a un fare politico *assolutamente moderno*. E questo tono o stile che ci interessa, lo si vede, è *concitato*:

> Quest'occasione per l'amor di Iddio non si perda [...]. Ora Iddio ha ricondotto le cose in termine, che il papa è a tempo a tenerlo, quando questo tempo non si lasci perdere. Voi sapete quante occasioni si sono perdute: non perdete questa, né confidate più nello starvi, rimettendovi alla Fortuna et al tempo, perché con il tempo non vengono sempre quelle medesime cose, né la Fortuna è sempre quella medesima.[65]

Come a dire che *di fronte all'occasione, non c'è più niente da perdere, se non l'occasione stessa*.[66] Individuato uno spazio, una via di fuga dal presente ristretto, bisogna gettarsi con tutte le forze, per corrispondere alle aperture della fortuna. Pochi mesi dopo Machiavelli ripeterà «una mia regola che dice che non è partito savio aristiare tutta la fortuna e non tutte le forze».[67] Le cose, insomma, non si fanno a metà: in politica la vera pazzia è rifiutare le offerte del tempo, è non gettarsi completamente. E ancora, davanti alla catastrofica discesa dei lanzichenecchi, Machiavelli, in una delle sue ultime lettere a Vettori, per l'ennesima volta individua degli spiragli in una situazione drammatica, vede la possibilità concreta di mettere insieme delle forze e costringere gli invasori a ritirarsi: «Qui non

65 Lettera del 17 maggio 1526, in Machiavelli, *Opere*, vol. 2, pp. 426-427.

66 Cfr. il poemetto *Dell'Occasione*, dove il poeta parla con la statua dell'Occasione, e le chiede: «Dimmi, chi è colei che teco viene?», e quella risponde: «È Penitenzia, e però nota e intendi: | chi non sa prender me costei ritiene» (*Capitoli*, in Machiavelli, *Opere*, vol. 3, p. 48).

67 Lettera del 6 ottobre 1526 a Bartolomeo Cavalcanti, in Machiavelli, *Opere*, vol. 2, pp. 448. Qui Machiavelli si riferisce ai *Discorsi*, 1, 22-23, in Machiavelli, *Opere*, vol. 1, p. 252-255.

bisogna più claudicare, ma farla all'impazzata: e spesso la disperazione truova de' rimedii che la elezione non ha saputi trovare».[68]

Si sbaglierebbe a leggere questi frammenti come errori e debolezze della vita personale, come illusioni che la teoria supererebbe. Il punto invece è proprio questo: che ogni vera teoria politica è la riscrittura di questo tipo di esperienze. Che nella concitazione dello stile, nell'invocare un'azione per quanto *all'impazzata*, nel non disperare mai anche quando tutto sembra perduto, Machiavelli ci sta indicando *una particolare virtù* senza la quale non si può dare orizzonte all'agire politico. È l'impetuosità, l'irruenza, una certa aggressività – tutto quel complesso di comportamenti che potremmo rubricare sotto la voce *impazienza*:

> Io iudico bene questo: che sia *meglio essere impetuoso che rispettivo*, perché la fortuna è donna ed è necessario, volendola tenerla sotto, batterla ed urtarla. E si vede che si lascia più vincere da questi che da quegli che freddamente procedono; e però sempre, come donna, amica de' giovani perché sono meno rispettivi, più feroci e con più audacia la comandano.[69]

In altri termini, chi deve vincere la fortuna, cogliere l'occasione, chi è costretto ad agire in tempi di *eccezione*, non può essere *respettivo*, paziente. Non a caso la pazienza era una delle più importanti virtù cristiane: quella che prevedeva l'affidarsi alla volontà di Dio, l'aspettare qualche suo segno o il momento della sua giustizia, il sopportare le difficoltà a cui la Provvidenza sottoponeva gli uomini. Era la virtù di un tempo *garantito* e *riscattato*, fosse anche nell'aldilà. Invece, nella grande opera machiavelliana di teorizzazione dell'esperienza e della temporalità moderni, la pazienza – quella pazienza – viene messa sotto accusa.[70] Anche per questo assistiamo a un'esaltazione della gioventù, intesa come momento della vita in cui si hanno più energie e spregiudicatezza, più insoddisfazione e meno remore. Il tempo laico della contingenza e dell'occasione, il tempo della *creazione umana*, non permettono più di confidare in un intervento divino: ormai apparteniamo all'impazienza.[71]

Certo, la variazione dei tempi e la molteplicità del reale è tale che anche qui non si possono formulare leggi assolute e al successo si può pervenire in diversi modi: «l'uno con respetto, l'altro con impeto; l'uno per violenzia,

68 Lettera del 16 aprile 1527, in Machiavelli, *Opere*, vol. 2, p. 459.

69 Machiavelli, *Opere*, vol. 1, p. 189, corsivo mio.

70 «E se la religione nostra richiede che tu abbi in te fortezza, vuole che tu sia atto a patire più che a fare una cosa forte» (Machiavelli, *Opere*, vol. 1, p. 333).

71 Per una trattazione più sistematica dell'impazienza e del suo rapporto con la sfera politica rimando a Prinzi, *Sul buon uso dell'impazienza*.

l'altro con arte; l'uno per pazienzia, l'altro con il suo contrario». Quello che conta è, ancora una volta, «conformarsi» alla qualità dei tempi: e qui il termine usato da Machiavelli non ha niente del nostro *conformismo*, ma indica un *formarsi assieme*, un processo di soggettivazione politica che va di pari passo con il mutamento delle cose. Però, aggiunge il fiorentino, in politica i tempi tranquilli sono rari, e i cambiamenti frequenti. Perciò

> se uno che si governa con respetti e pazienzia, e' tempi e le cose girono in modo, che il governo suo sia buono, e' viene felicitando; ma se li tempi e le cose si mutano, e' rovina, perché non muta modo di procedere [...] L'uomo respettivo, quando egli è tempo di venire allo impeto, non lo sa fare; donde rovina: ché se si mutassi di natura con li tempi e con le cose, non si muterebbe fortuna.[72]

Insomma: non solo non si può essere *respettivi* se si ha intenzione di impadronirsi del potere, ma non lo si può nemmeno essere se quel potere lo si vuole tenere.[73] Se la pazienza ha un posto, fra le virtù machiavelliane, è solo come attività di ascolto e di relazione, come inclinazione a valutare bene, non per restare fermi, ma per agire meglio: «Uno principe, pertanto, debbe consigliarsi sempre [...]; debbe bene esser largo domandatore, e di poi circa le cose domandate paziente auditore del vero».[74] La pazienza è dunque nell'ordine dell'amministrazione, dell'informazione, della rendicontazione, ma l'azione vera e propria si svolge sotto il segno di una *decisione* che taglia il tempo, e lo ricuce in un altro *verso*. Fabrizio Colonna – l'*alter ego* di Machiavelli in *Dell'arte della guerra* – vuole farsi ascoltare con pazienza, ma pretende poi che il principe agisca con impazienza, che sappia condensare nell'occasione, sempre eventuale, il *lavoro accumulato* in precedenza:[75]

72 Machiavelli, *Opere*, vol. 1, p. 188.

73 Cfr. il poemetto satirico *L'Asino*, cap. VII: «Vidi un Gatto per troppa pazienza | perder la preda, e restarne scornato | benché prudente e di buona semenza» (Machiavelli, *Opere*, vol. 3, p. 72).

74 Machiavelli, *Opere*, vol. 1, p. 184. Ma cfr. anche *La vita di Castruccio Castracani*: «Era ancora mirabile nel rispondere e mordere, o acutamente o urbanamente; e come non perdonava in questo modo di parlare ad alcuno, così non si adirava quando non era perdonato a lui. Donde si truovono di molte cose dette da lui acutamente, e molte udite pazientemente» (Machiavelli, *Opere*, vol. 3, p. 298).

75 Qui il modello sembra essere proprio quello del capitalismo nascente. V'è infatti come un *investimento* del tempo, e se questa spesa è ragionata porta buoni frutti. In tempi di pace, ad esempio, bisogna tenere pronte le proprie truppe, «assuefare il corpo a' disagi», imparare a come utilizzare «i siti» a scopo militare, «leggere le istorie», esaminare criticamente il passato: «Questi simili modi debbe osservare uno principe savio e mai ne' tempi pacifici stare ozioso, ma *con industria farne capitale* per potersene valere nelle avversità, acciò che la fortuna, quando si muta, lo truovi parato a resisterle» (Machiavelli, *Opere*, vol. 1, p. 159, corsivo mio).

> Ma perché io so che voi potete dubitare se questa occasione è venuta o no, voglio io largamente, quando voi vogliate con pazienza ascoltarmi, discorrere quali preparamenti sono necessarii prima di fare, quale occasione bisogna nasca, quale difficultà impedisce che i preparamenti non giovano e che l'occasione non venga; e come questa cosa a un tratto, che paiono termini contrarii, è difficilissima e facilissima a fare.[76]

Tutta l'arte della guerra, di cui peraltro è intessuta la vita civile e politica, non è altro che un'arte dell'impazienza, un tentativo di *provocare* l'occasione senza tuttavia consumarsi in questa smania. Qualcosa di incomprensibile per quelli che hanno il «capo bianco» e i «sangui ghiacciati addosso», come aggiunge Machiavelli poche righe dopo. Perché loro sono dal lato della conservazione, dimorano nei tempi lunghi, e usano la pazienza come strumento di dominio, senza capire che in una crisi c'è bisogno di *osare*. Sono abbastanza forti da soffocare il nuovo, non lo sono abbastanza da produrre qualcosa di nuovo, non sono cioè veri *dirigenti*, per cui il risultato è la prostrazione dell'Italia. D'altronde, come ricorda Gramsci in un denso brano che evoca sia Machiavelli che la *quistione dei giovani*, «la crisi consiste appunto nel fatto che il vecchio muore e il nuovo non può nascere: in questo interregno si verificano i fenomeni morbosi più svariati».[77]

Sono dunque i giovani e le classi subalterne ad aver bisogno di un'arte dell'impazienza, di un possesso strategico del tempo: gli altri, seppure nella forma di un *tatticismo* esasperato, lo hanno, e comunque non lo cederanno nemmeno di fronte alla *ruina*. Perché questi ultimi – come dice Brecht in una poesia in cui accenna appunto alla necessità di acquisire un'«arte dell'impazienza» contro l'«arte della pazienza» delle religioni e della politica tradizionale[78] – *non hanno fretta*, sono in grado di restare dentro la casa che brucia. L'impazienza invece è l'arma di chi vuole innanzitutto uscire, perché gli pare «meglio qualunque cosa piuttosto che rimanere». Qui non serve «sapere il destino finale del mondo»,[79] serve innanzitutto *rompere*, capire come volgere il momento a proprio favore. Per questo la partita politica, anche quella più generale, si gioca sempre sul breve periodo, si apre sempre sul fronte della tattica, del sottrarsi quotidiano al tempo imposto, per inventare un altro tempo possibile.

E qui siamo di fronte al problema più grosso: come saldare governo della tattica, necessità dell'agitazione volta a intaccare *qui e ora* l'assetto del ne-

76 Machiavelli, *Opere*, vol. 1, p. 537.

77 Gramsci, *Quaderni del carcere*, Q. 3, p. 311. Qui la lotta fra vecchio e nuovo, soprattutto per quanto riguarda la *sintomatologia del trapasso*, echeggia la famosa prefazione di Hegel alla *Fenomenologia dello spirito*, pp. 6-7.

78 Brecht, «La parabola di Budda sulla casa in fiamme», p. 163.

79 Tronti, *Il tempo della politica*, p. 50.

mico e la sua abitudine al governo, con la strategia, con l'elaborazione di un *piano* di lunga durata? Come abitare la contingenza senza cadere nell'opportunismo, senza rinunciare al progetto? Perché, quello che possiamo constatare, anche grazie a Machiavelli, è che l'*impeto* non basta, che può facilmente rovesciarsi in frustrazione,[80] e persino in adesione all'esistente, e che bisogna dunque non solo saper usurpare, ma anche saper *gestire*. Insomma: *dove* esercitare la nostra impazienza?

La portata di queste domande è tale da non poter rispondervi in poche righe. Però si può indicare una traccia, ancora tutta da seguire. Leggendo Machiavelli, Gramsci aveva individuato un punto in cui forza e consenso, dominio ed egemonia, tattica e strategia smettevano di opporsi, o di ridursi «a qualcosa di meschino e banale, a niente altro cioè che a due forme di 'immediatezza' che si succedono meccanicamente nel tempo». Contro i politicismi di ogni epoca, inseguendo quella *mitologia concreta* che sola può suscitare e organizzare la volontà di un popolo polverizzato e disperso, Gramsci ci ricorda che a volte

> quanto più la prima 'prospettiva' è 'immediatissima', elementarissima, tanto più la seconda debba essere 'lontana' (non nel tempo, ma come rapporto dialettico), complessa, elevata, cioè può avvenire come nella vita umana, che quanto più un individuo è costretto a difendere la propria esistenza fisica immediata, tanto più sostiene e si pone dal punto di vista di tutti i complessi e più elevati valori della civiltà e dell'umanità.[81]

Che vuol dire Gramsci? Che *appartenere davvero* alla tattica, essere fino in fondo machiavellici, è l'unico modo per *sentire* il piano strategico. Che bisogna cercare quelle situazioni e quei problemi, quei nodi della vita collettiva, in cui difendere un interesse immediato significa *anticipare* tutto il fine della propria politica. In questa tattica portata a fondo o nel fondo di questa tattica, nella più piccola azione che difenda in una vita la vita nel suo complesso, può rappresentarsi e farsi concreto tutto il vasto ordine strategico.

È su questo terreno che deve esercitarsi la nostra impazienza. E forse solo così la solitudine apparentemente senza appello della *nostra* condizione può trovare in Machiavelli un compagno di strada.

80 Qui appare un *cattivo uso* dell'impazienza: per Machiavelli gli «uomini, che sono impazienti e non possono lungamente differire una loro passione [...] s'ingannano nelle cose loro, ed in quelle massime che desiderono assai, talché o per poca pazienza o per ingannarsene entrerebbero in impresa contro a tempo, e capiterebbono male» (*Opere*, vol. 1, p. 448). Pretendendo subito e prematuramente la sua realizzazione, il desiderio impaziente rischia cioè di far confliggere l'impresa politica contro il tempo.

81 Gramsci, *Quaderni del carcere*, Q. 13, p. 1576.

Bibliografia

Althusser, Louis. *Solitude de Machiavel et autres textes*. Paris: PUF, 1998.

Althusser, Louis. *Machiavelli e noi* [1972-1986]. Traduzione di Maria Teresa Ricci. Roma: Manifestolibri, 1999.

Arendt, Hannah. *Sulla rivoluzione* [1963]. A cura di Renzo Zorzi. Milano: Edizioni di Comunità, 1983.

Arienzo, Alessandro; Borrelli, Gianfranco (a cura di). *Anglo-American Faces of Machiavelli: Machiavelli e machiavellismi nella cultura politica anglo-americana (secoli XVI-XX)*. Monza: Polimetrica, 2009.

Aron, Raymond. *Machiavelli e le tirannie moderne* [1993]. Introduzione di Dino Cofrancesco; traduzione di Mario Baccianini. Roma: SEAM, 1998.

Baldini, E.A. «Machiavellismo». In: d'Orsi, Angelo (a cura di). *Gli ismi della politica: 52 voci per ascoltare il presente*. Roma: Viella, 2010.

Barbuto, Gennaro Maria. *Machiavelli e i totalitarismi*. Napoli: Guida, 2005.

Bausi, Francesco. *Machiavelli*. Roma: Salerno, 2005.

Bock, Gisela; Skinner, Quentin; Viroli, Maurizio (eds.). *Machiavelli* and Republicanism. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Borrelli, G. «Politiche della malinconia: Hobbes contra Machiavelli». In: Borrelli, Gianfranco; Papparo, Felice Ciro (a cura di). *Nella dispersione del vero: I filosofi: la ragione, la follia*. Napoli: Filema, 1999.

Borrelli, Gianfranco. «Convertire gli antagonismi in conflitti: Conquista, guerra civile, sovranità secondo Thomas Hobbes». In: Arienzo, Alessandro; Caruso, Dario (a cura di). *Conflitti*. Napoli: Edizioni Libreria Dante&Descartes, 2005.

Borrelli, Gianfranco. «Repubblicanesimo e teorie dei conflitti in Machiavelli: Note su un dibattito in corso». In: Bassani, Luigi Marco; Vivanti, Corrado (a cura di). *Machiavelli nella storiografia e nel pensiero politico del XX secolo*. Milano: Giuffrè, 2006.

Botero, Giovanni. *Della ragion di Stato* [1589]. A cura di Chiara Continisio. Roma: Donzelli, 2009.

Brecht, Bertolt. «La parabola di Budda sulla casa in fiamme». In: Id. *Poesie*. A cura di Guido Davico Bonino. Torino: Einaudi, 1992.

Capponi, Niccolò. *Il principe inesistente: La vita e i tempi di Machiavelli*. Milano: Il Saggiatore, 2012.

Chantraine, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1984.

Croce, Benedetto. *Storia dell'età barocca*. Bari: Laterza, 1953.

De Sanctis, Francesco. «La concezione della storia ed il metodo del Machiavelli». In: De Sanctis, Francesco. *Storia della letteratura italiana* [1870]. Introduzione di Giorgio Ficara; a cura di Niccolò Gallo. Torino: Einaudi-Gallimard, 1996.

Del Lucchese, Filippo. *Tumulti e indignatio: Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*. Milano: Ghibli, 2004.

Dionisotti, Carlo. *Machiavellerie: Storia e fortuna del Machiavelli*. Torino: Einaudi, 1980.

Dotti, Ugo. *Niccolò Machiavelli: La fenomenologia del potere*. Milano: Feltrinelli, 1980.

Dotti, Ugo. *Machiavelli rivoluzionario: Vita e opere*. Roma: Carocci, 2003.

Esposito, Roberto. «Ordine e conflitto in Machiavelli e Hobbes». In: Esposito, Roberto. *Ordine e conflitto: Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*. Napoli: Liguori, 1980.

Esposito, Roberto. *Pensiero vivente*. Torino: Einaudi, 2010.

Ferroni, Giulio. *Machiavelli, o dell'incertezza: La politica come arte del rimedio*. Roma: Donzelli, 2003.

Finzi, Sergio. *Il principe splendente*. Bari: Dedalo, 1973.

Foscolo, Ugo. *I sepolcri* [1807]. A cura di Severino Ferrari. Firenze: Sansoni, 1957.

Frosini, Fabio. *Contingenza e verità della politica: Due studi su Machiavelli*. Roma: Kappa, 2001.

Gaille-Nikodimov, Marie. «L'annexion républicaine de Machiavel dans la pensée anglo-saxonne». In: Carta, Paolo; Tabet, Xavier (a cura di). *Machiavelli nel XIX e XX secolo*. Padova: CEDAM, 2007.

Geuna, Marco. «Machiavelli ed il ruolo dei conflitti nella vita politica». In: Arienzo, Alessandro; Caruso, Dario (a cura di). *Conflitti*. Napoli: Edizioni Libreria Dante&Descartes, 2005.

Gramsci, Antonio. *Quaderni del carcere*. Edizione critica a cura di Valentino Gerratana. Torino: Einaudi, 1977.

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm. *Fenomenologia dello spirito* [1807]. Firenze: La Nuova Italia, 1996.

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm. *Scritti politici (1798-1831)*. A cura di Claudio Cesa. Torino: Einaudi, 1974.

Lefort, Claude. «Machiavelli e la verità effettuale». In: Lefort, Claude. *Scrivere alla prova del politico*. Bologna: Il Ponte, 2006.

Lefort, Claude. *Le travail de l'œuvre Machiavel*. Paris: Gallimard, 1986.

Machiavelli, Niccolò. *Legazioni; Commissarie; Scritti di governo*. A cura di Enrico Malato et al. Vol. 1. Roma: Edizione Nazionale delle Opere di Machiavelli, 2002.

Machiavelli, Niccolò. *Opere*. A cura di Corrado Vivanti. Torino: Einaudi-Gallimard, 1999.

Meinecke, Friedrich. *L'idea della ragion di stato nella storia moderna* [1924]. Firenze: Sansoni, 1942.

Merleau-Ponty, Maurice. Segni. A cura di Andrea Bonomi; traduzione di Giuseppina Alfieri. Milano: Il Saggiatore, [1960] 1967.

Momigliano, Arnaldo. «Il tempo della storiografia antica». In: *La storiografia greca*. Torino: Einaudi, 1982.

Morfino, Vittorio. *Il tempo e l'occasione: L'incontro Spinoza-Machiavelli*. Milano: LED, 2002.

Pianigiani, Ottorino. *Vocabolario etimologico della lingua italiana*. Milano: Sonzogno, 1946.
Pocock, John Greville Agard. *Il momento machiavelliano: Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*. Traduzione di Alfonso Prandi. Bologna: Il Mulino, 1980.
Prinzi, Salvatore. «'Tante cose concorrono, ogni cosa è concorsa'; Leggendo *Il Principe* di Machiavelli». *Il piccolo Hans – Ambulatorio di filosofia e psicanalisi*, 7-8, 2008.
Prinzi, Salvatore. «A partire da Machiavelli: Gramsci, Merleau-Ponty ed i problemi dell'umanismo». *Logos*, 4-5, 2009-2010.
Prinzi, Salvatore. *Sul buon uso dell'impazienza: Crisi, movimenti, organizzazione*. Napoli: Liguori, 2012.
Procacci, Giuliano. *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*. Roma; Bari: Laterza, 1995.
Raimondi, Ezio. *Politica e commedia: Il centauro disarmato*. Bologna: Il Mulino, 1998.
Russo, Luigi. *Prolegomeni a Machiavelli*. Firenze: Le Monnier, 1931.
Santoro, Mario. *Machiavelli e l'Umanesimo*. Bologna: Edizioni Giuseppe Malipiero, 1959.
Sasso, Gennaro. «Qualche osservazione sui 'Ghiribizzi al Soderini'». In: Sasso, Gennaro. *Machiavelli e gli Antichi ed altri saggi*, vol. 2. Milano; Napoli: Ricciardi, 1988.
Sasso, Gennaro. *Niccolò Machiavelli*. Bologna: Il Mulino, 1993.
Spinoza, Benedictus. *Trattato politico* [1677]. A cura di Paolo Cristofolini. Pisa: ETS, 1999.
Strauss, Leo. *Pensieri su Machiavelli* [1958]. Traduzione di Giuseppe De Stefano. Milano: Giuffrè, 1970.
Tronti, Mario. *Il tempo della politica*. Roma: Editori Riuniti, 1980.
Tronti, Mario. *Politica e destino*. Roma: Sossella, 2006.
Villari, Lucio. *Machiavelli: Un italiano del Rinascimento*. Milano: A. Mondadori, 2013.
Viroli, Maurizio. *Il sorriso di Niccolò: Storia di Machiavelli*. Roma; Bari: Laterza, 2000.
Viroli, Maurizio. *Il Dio di Machiavelli e il problema della morale dell'Italia*. Roma; Bari: Laterza, 2005.
Vivanti, Corrado. *Niccolò Machiavelli: I tempi della politica*. Roma: Donzelli, 2008.

La tirannia dei moderni
Un percorso dialettico nella Francia illuminista

Dino Costantini

Abstract This paper analyzes the changes which the concept of tyranny underwent during the eighteenth century. It was a radical revision that changed deeply the meaning of 'tyranny', according to changes occurring within society and according to new philosophical coordinates. In accordance with the traditional classification of the forms of government, which is known to be based on the number of rulers, tyranny was then defined as the unjust, cruel and violent rule of a single man, or of a usurper. The article deals with a change in meaning that stems from a new awareness. It takes as its basis the problem of legality and legitimacy that characterized the classical meaning of the concept, and then goes on to examine the notion of illegal domination and the teaching of thinkers like Montesquieu, Rousseau, the Physiocrats, and Cloots.

Keywords Montesquieu, Rousseau, Physiocrats, Cloots, legality, legitimacy, tyranny, government, despotism, enlightenment

1 Introduzione

Nel corso del lungo XVIII secolo francese il concetto di tirannia è sottoposto ad una radicale revisione che ne modifica in profondità il significato in accordo con le trasformazioni della società e le mutate coordinate della riflessione filosofico-politica. La lingua, come sempre accade, ha conservato i sedimenti di queste complesse trasformazioni. La quarta edizione del *Dictionnaire de l'Académie française*, pubblicata nel 1762, rispecchia ancora abbastanza fedelmente la concezione classica del concetto di tirannia. In accordo con la tradizionale classificazione delle forme di governo, che come è noto era basata sul numero dei governanti, la tirannia vi viene definita come il governo «ingiusto, crudele e violento» di un singolo, usurpatore o principe legittimo che sia.[1]

In quegli stessi anni una nuova concezione si stava già affermando. Di essa sono consapevoli gli autori dell'*Encyclopédie* per i quali l'idea specificamente moderna di tirannia è evidentemente irriducibile a quella classica:

1 *Dictionnaire de l'Académie française*.

> Con la parola *Tyrannos*, i Greci designavano un cittadino che si fosse impadronito dell'autorità sovrana in una comunità libera, e questo anche nel caso in cui la governasse seguendo le leggi della giustizia e dell'equità; oggi per tiranno si intende non solo un usurpatore del potere sovrano, ma anche un sovrano legittimo che abusa del suo potere per violare le leggi, per opprimere il suo popolo e per rendere i suoi sudditi vittime delle sue passioni e della sue volontà ingiuste, che egli sostituisce alle leggi.[2]

Nella comprensione degli enciclopedisti la tirannia dei moderni comincia a specificarsi come una corruzione che non riguarda solo le monarchie, come ancora poteva pensare Pufendorf, ma che può potenzialmente contagiare ogni forma di governo. La voce *Tyrannie* – stesa da De Jaucourt, di gran lunga il più prolifico tra i collaboratori dell'*Encyclopédie* – è assai esplicita a riguardo:

> tutte le forme di governo sono soggette alla tirannia. Quando le persone che si sono elevate al supremo potere per guidare il popolo e per conservare le proprietà che gli appartengono, impiegano il loro potere per altri fini, calpestando coloro che essi sarebbero obbligati a trattare in tutt'altro modo, là vi è certamente la *tirannia*; sia che ad agire in tal modo sia un singolo uomo rivestito del potere, sia che siano in molti a violare i diritti della nazione.[3]

La quinta edizione del citato *Dictionnaire* certifica che la ridefinizione del concetto classico è stata acquisita dalla lingua. L'edizione del 1798, infatti, accanto ai significati tradizionali di 'governo di un Principe legittimo, ma ingiusto e crudele' e di potere illegittimo di un usurpatore riconosce l'esistenza di una nuova e decisiva accezione di tirannia secondo la quale il dominio tirannico non sarebbe solo il dominio crudele ed illegittimo di un singolo, ma anche e soprattutto una forma di *domination illégale*.[4]

Che significato ha questa nuova consapevolezza che pone al centro del proprio sguardo la questione della legalità piuttosto che quella della legittimità, che aveva caratterizzato l'accezione classica del concetto? E che cosa si deve intendere per *domination illégale*? Che tipo di concezione della società *legale* o *regolare* essa prefigura? Quali rischi comporta?

La risposta a queste domande non può essere univoca poiché la Francia illuminista non può essere considerata come portatrice di una proposta filosofica e politica unica ed organica. Al contrario essa fu il teatro di un

2 *Tyran*, in Diderot, d'Alembert, *Encyclopédie*. La voce è anonima. La traduzione è mia.

3 *Tyrannie*, in Diderot, d'Alembert, *Encyclopédie*.

4 «Domination usurpée et illégale» è la prima delle definizioni che troviamo.

lungo e vivace confronto tra maniere diverse e contrapposte di concepire i termini della novità che le *lumières* pensavano di incarnare. Per avvicinare questa complessità prenderò le mosse dal pensiero liberale e in particolare dal prudente pragmatismo di Montesquieu, il primo autore nel quale si affaccia il nuovo concetto di tirannia come dominazione illegale o irregolare. Considererò poi l'ipotesi assai più radicale dei fisiocratici che, spingendo sino al proprio limite il concetto di *droit légitime*, culmina proponendo un inusitato e paradossale dispotismo legale. Passerò poi a Rousseau con il quale il principio di legittimità, inteso nella sua nuova accezione democratica, ritorna al centro della scena, sganciandosi da qualunque ordine antecedente la contingenza e l'artificialità della politica. Infine considererò il pensiero paradossale di Anacharsis Cloots, nella cui vertiginosa proposta cosmopolitica le nuove concezioni della legalità e della legittimità sviluppate dalla riflessione illuminista convergono per evocare dialetticamente lo spettro di una nuova e spaventosa tirannide globale.

2 La tradizione liberale: Montesquieu

Come sempre accade nella storia delle idee, le novità che l'Illuminismo francese ha prodotto portano a compimento un paziente lavorio intellettuale, cominciato secoli prima. Un passaggio decisivo nella direzione della nuova concezione della tirannia come governo illegale era già stato compiuto dalla riflessione giusnaturalistica che, con Grozio e Pufendorf, aveva posto nella legge naturale un preciso ed invalicabile limite all'operare dei sovrani;[5] un limite sorpassato il quale il loro potere diviene, appunto, tirannico. Se per Tommaso – che aveva ripreso e canonizzato la concezione classica – l'usurpazione costituiva di per sé stessa una specifica forma di tirannia, per il giusnaturalismo la radice della tirannia va ricercata altrove che nella mera rottura di una continuità dinastica. John Locke – vero campione di questa tradizione di pensiero, per lo meno per ciò che riguarda la ricezione che l'illuminismo francese fa dello stesso[6] – insiste nel suo *Trattato sul governo* sul fatto che tirannia e usurpazione debbano essere *essenzialmente* distinte: «Come l'usurpazione consiste nell'esercizio di un potere al quale altri hanno diritto, così la tirannia è l'esercizio del potere

5 Bobbio, *Il giusnaturalismo moderno*; Mathieu, *Luci ed ombre del giusnaturalismo ed altri studi di filosofia giuridica e politica*; Sebastianelli, *Il diritto naturale dell'appropriazione*; Welzel, *La dottrina giusnaturalistica di Samuel Pufendorf*; Fiorillo, *Tra egoismo e socialità*.

6 Per una prima introduzione si possono vedere Sina, *Introduzione a Locke*; Yolton, *John Locke*; Viano, *John Locke*; Chiodi, Gatti, *La filosofia politica di Locke*; Euchner, *La filosofia politica di Locke*; Dunn, *Il pensiero politico di John Locke*. Un particolare rilievo ai rapporti i Locke con il giusnaturalismo è dato da Bobbio, *Locke e il diritto naturale*. Sulla recezione del Locke politico si veda la monumentale antologia curata da Goldie, *The Reception of Locke's Politics*.

oltre il diritto, al quale nessuno può avere diritto».[7] L'usurpazione non è dunque già in sé stessa tirannia. Essa può, certo, dare luogo ad un potere tirannico, ma solo a condizione che il potere usurpato si eserciti *oltre il diritto*.[8] A conferma di ciò, Locke nota che se un usurpatore ottiene il consenso del popolo, il suo potere diviene a tutti gli effetti legittimo.[9] È chiaro così che il carattere tirannico di un governo non ha per Locke tanto a che fare con considerazioni relative alla sua trasmissione, quanto con un giudizio sul suo esercizio. In particolare, a parere del filosofo inglese «Dove finisce la legge, inizia la tirannia, se la legge viene violata a danno di altri».[10] Questa concezione lockeiana che definisce la tirannia opponendola all'esercizio della legalità rappresenta un passaggio fondamentale nella genealogia della tirannia dei moderni. Essa viene ripresa, sviluppata e diffusa in ambito francese da uno dei padri dell'illuminismo d'oltralpe, Charles-Louis de Secondat, barone di Montesquieu.[11]

Montesquieu – e in seguito a lui una buona porzione della riflessione illuminista francese – non discute tanto di tirannia quanto di dispotismo. Nella nuova classificazione delle forme di governo che propone per rinnovare quella che sin dall'antichità classica era sopravvissuta sostanzialmente immutata, la maggiore innovazione è proprio l'assunzione del dispotismo alla dignità di una vera e propria forma di governo. Ora, nella proposta avanzata da Montesquieu, ciò che contraddistingue il dispotismo dalle repubbliche[12] e dalle monarchie è proprio il fatto che mentre nel dispotismo «uno solo, senza leggi né freni, trascina tutto e tutti dietro la sua volontà e i suoi capricci»,[13] le altre forme politiche esercitano il potere per tramite di leggi definite e stabili. Nella definizione fatta propria da Montesquieu il concetto di dispotismo ingloba dunque in sé quello di tirannia. Se tuttavia il carattere personalistico del potere dispotico rimanda ancora alla conce-

7 Locke, *Due trattati sul governo*, p. 308 (§199).

8 Locke, *Due trattati sul governo*, §197.

9 Locke, *Due trattati sul governo*, §198.

10 Locke, *Due trattati sul governo*, §202. Per Locke – che anticipa qui potentemente i risultati della successiva riflessione illuminista – il soggetto di quest'arbitrio, difformemente dalla concezione classica del concetto, non era necessariamente un individuo, ma poteva essere anche un'assemblea.

11 Per una introduzione si vedano Felice, *Introduzione a Montesquieu*; Starobinski, *Montesquieu*; Schklar, *Montesquieu*; Cotta, *Il pensiero politico di Montesquieu*; Berlin, «Montesquieu»; Shackleton, *Montesquieu*. In particolare sulla questione del dispotismo si veda Felice, *Oppressione e libertà*. Lo stesso Domenico Felice è animatore della rivista e dell'omonimo sito web Montesquieu.it, preziosa fonte di materiali *open acess* sul filosofo bordolese.

12 Per Montesquieu le repubbliche possono a loro volta essere divise in democratiche, laddove il popolo intero gode del potere supremo, e aristocratiche, laddove esso si trovi nelle mani di una sua parte.

13 Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, vol. 1, p. 66.

zione tradizionale del potere tirannico, il concetto di *legalità* che accomuna repubbliche democratiche, repubbliche aristocratiche e monarchie muove già in direzione del razionalismo politico illuminista, e della concezione del dispotismo e/o della tirannia come governo *irregolare*.

Il testo di Montesquieu è tuttavia ancora un testo di transizione. Ciò appare con evidenza se si osserva – come la critica ha spesso fatto[14] – l'oscillazione fondamentale attorno alla quale esso è costruito: da un lato sembra che il contenuto fondamentale del testo sia quello di mostrare come non esista una legge universalmente adatta a tutti i popoli della terra. Ogni nazione, a seconda della sua natura, di quella del clima, della qualità del terreno, del tipo di governo che vuole istituire, si dovrà dare leggi diverse: è per questo che, in generale, «è un caso raro che le leggi di una nazione convengano ad un'altra».[15] Se in quest'osservazione – e nell'abbondanza di esempi (non sempre ben informati, dirà subito Voltaire) che servono a provarla, riferiti ai più diversi sistemi politici del mondo – si legge il profilo di quell'autore che Comte[16] e Durkheim[17] potranno eleggere a fondatore della sociologia e del suo particolare realismo, in Montesquieu sono presenti anche nel medesimo tempo suggestioni razionalistiche che lo ricollegano direttamente alla piena maturità dell'universalismo illuminista.[18] Quando ad esempio scrive che «la legge è la ragione umana in quanto governa tutti i popoli della terra; e le leggi politiche e civili di ogni nazione non debbono esser altro che i casi particolari in cui questa ragione umana si applica»,[19] la distanza che separa il *Président* dall'iperrazionalismo dei fisiocratici non sembra essere così incolmabile come nei passi precedentemente citati. Ed in effetti, per quanto autori tanto diversi quanto Raymond Aron, Louis Althusser o Sergio Cotta[20] possano apprezzarne l'opera come un primo tentativo di pensare realisticamente la realtà sociale, l'ambiguità dell'*intenzione sociologica* di Montesquieu è evidente. Per quanto si sforzi di comprendere *scientificamente* il dato storico, riducendo la complessità degli eventi ad un ordine intellegibile – ad una *legge*[21] – e ad un numero

14 Felice, *Libertà, necessità e storia*.

15 Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, vol. 1, p. 64.

16 Cfr. Comte, *Cours de philosophie positive*; si veda in particolare il quarto volume.

17 Cfr. Durkheim, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*.

18 È questa la tesi, tra gli altri, di Shackleton, *Montesquieu*.

19 Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, vol. 1, p. 63.

20 Aron, *Le tappe del pensiero sociologico*; Althusser, *Montesquieu*; Cotta, *Il pensiero politico di Montesquieu*. Cfr. Felice, *Montesquieu e i suoi interpreti*.

21 Sta proprio qui secondo Althusser l'originalità dell'opera di Montesquieu, nella sua capacità di «applicare ai campi della politica e della storia la categoria newtoniana di legge. Essa suppone che è possibile ritrovare nelle stesse istituzioni umane ciò con cui pensare la loro diversità in un'unità e il loro mutare in una costanza: la legge del loro diversificarsi, la legge

limitato di *tipi*, egli rimane ben lontano dal realizzare qualsiasi oggettività di giudizio nella presentazione dei dati storici di cui si avvale. E questo non tanto come risultato di un'ingenuità dell'autore quanto di una sua precisa scelta. L'*Esprit des lois* non aspira infatti ad alcuna neutrale oggettività: il lettore è anzi apertamente condotto dall'autore – con una movenza assai più filosofica che sociologica – a convenire con lui sul fatto che è la ragione stessa a consigliare vivamente di rimanere all'interno dell'imperio della legge, rifuggendo il dispotismo. Così ad esempio, quando nel quarto capitolo Montesquieu prende in considerazione le 'leggi dell'educazione' che sono in armonia con i diversi governi, la descrizione dell'educazione adatta ai governi dispotici non sembra lasciare spazio a dubbi, su quali possano essere le preferenze dell'autore:

> Come nelle monarchie l'educazione si adopera solamente per innalzare l'animo, così negli Stati dispotici non cerca che di abbassarlo. In essi l'educazione ha da essere servile. Persino nei posti di comando sarà un bene l'essere stati educati servilmente, poiché non esiste un tiranno il quale non sia contemporaneamente uno schiavo. L'obbedienza estrema suppone ignoranza in colui che obbedisce, non solo, ma pure in colui che comanda, il quale non deve né deliberare, né dubitare, né ragionare, ma solo volere.[22]

Come emerge da questa descrizione gli stati dispotici sono istituzioni politiche prive di ogni razionalità. Il despota stesso, scrive Montesquieu, «è così pieno di difetti che si dovrebbe aver paura di esporne in pieno giorno la naturale stupidità».[23] Non conoscendo quel potente strumento di razionalizzazione della condotta che è la legge, il governo del despota è tanto arbitrario quanto pernicioso,[24] sia per le libertà politiche sia – che è ciò che più conta per la tradizione liberale – per quelle civili:

> Fra tutti i governi dispotici, nessuno si rovina da sé quanto quello nel quale il principe dichiara di essere il proprietario di tutti i terreni e

del loro divenire. Questa legge non sarà più un ordine ideale, ma un rapporto immanente ai fenomeni; non sarà data dall'intuizione delle essenze, ma tratta dai fatti stessi, senza idea preconcetta, con la ricerca ed il confronto, per tentativi» (Althusser, *Montesquieu*, p. 26).

22 Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, vol. 1, pp. 102-103.

23 Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, vol. 1, p. 137.

24 «Siccome le terre appartengono al principe, le leggi civili circa la proprietà di esse non esistono quasi; e, siccome il sovrano gode del diritto di successione, non ne esistono nemmeno sulle successioni. L'esclusiva di cui gode riguardo al commercio in taluni paesi, rende inutile ogni sorta di legge commerciale. Le nozze che vi si contraggono con delle fanciulle schiave fan sì che manchino leggi civili sulle doti e sulle prerogative delle donne» (Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, vol. 1, p. 157).

> l'erede di tutti i suoi sudditi: ne deriva sempre l'abbandono della coltivazione delle terre e se per di più il principe fa il commerciante, la rovina di ogni industria.[25]

Il potere dispotico, portato alle sue estreme conseguenze, nega la proprietà e la sicurezza dei propri sudditi che per Montesquieu come per tutta la tradizione liberale sono il fine cui ogni governo ben ordinato deve inevitabilmente tendere. In questo modo il dispotismo finisce per rivolgersi contro se stesso. L'unica salvezza possibile per il dispotismo è nel fatto che la sua arbitrarietà venga temperata da una gelosa ed ottusa conservazione dell'esistente. Poiché alla lettera, come abbiamo visto, negli Stati dispotici non esiste alcuna legge ma solo la capricciosa volontà del sovrano,[26] la funzione stabilizzatrice che da questa viene svolta è assorbita dalle usanze, dai costumi e dalla religione che per questo in un Paese dispotico possono essere mutati solo correndo gravi rischi. In questo modo nel dispotismo il rispetto della tradizione si impone come una necessità generando un sistema politico irrazionale, oscurantista e tendenzialmente immobile, all'interno del quale l'uso stesso della ragione rischia già di per se stesso di compromettere il governo.[27] Come ha notato Sergio Cotta, il carattere fondamentale del potere dispotico (retto hobbesianamente dalla paura),[28] è di non ammettere alcun frazionamento interno, ma di esercitarsi sempre come una *totalità*.[29] I poteri non dispotici, per contro, si caratterizzano proprio poiché operano una divisione dei poteri, condizione essenziale, per Montesquieu come già per Locke, della libertà politica.[30]

In perfetta opposizione alla monologia del dispotismo, in un regime ben ordinato, ossia in un regime rispettoso delle libertà naturali dei propri sudditi, alla pluralità dei poteri corrisponde anche la pluralità delle opinioni legittime. Se il dispotismo presuppone l'esistenza di popoli «timidi, igno-

25 Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, vol. 1, p. 140.

26 Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, vol. 1, p. 160.

27 Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, vol. 1, p. 522.

28 Cfr., ad es., il capitolo XIII di Hobbes, *Leviatano*, o il capitolo XIX di Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*. Per un'introduzione al filosofo di Malmesbury si possono vedere tra i tanti Bobbio, *Thomas Hobbes*; Pacchi, *Introduzione a Hobbes*; Tuck, *Hobbes*; Altini, *Potenza come potere*; Sorgi, *Thomas Hobbes e la fondazione della politica moderna*; Biral, *Per una storia del concetto di politica*; Duso, *Contratto sociale*.

29 Cotta, *Il pensiero politico di Montesquieu*, p. 70.

30 Cfr. i capitoli 11 e 12 de *Lo spirito delle leggi*, nei quali rispettivamente si prendono in considerazione le condizioni istituzionali della libertà – con la celeberrima teoria della divisione dei poteri dello Stato – e i diritti di libertà del cittadino. Per una analisi del ruolo svolto da Montesquieu nella costruzione del moderno concetto di libertà si possono vedere Cotta, «Montesquieu e la libertà politica»; Chabod, *La nascita dell'idea di Europa*; Lanzillo, *Libertà*; Barberis, *Libertà*.

ranti, abbattuti»,[31] il governo repubblicano, in particolare, si fonda sulla *virtù politica dei cittadini*, come viene annunciato già nell'«Avvertenza» premessa al testo.[32] Questa *virtù repubblicana* presuppone un intenso lavoro di socializzazione della ragione al quale è manifesta intenzione di Montesquieu contribuire attraverso il proprio lavoro. Per diffondere la virtù politica – che non è altro che una «virtù morale diretta al bene generale»[33] – è necessaria secondo Montesquieu «tutta la potenza dell'educazione».[34] L'educazione repubblicana si mette al servizio dell'espressione della ragione, una ragione intesa pluralmente e che può essere dunque anche agonica e conflittuale.

La virtù politica che solo un'adeguata opera di educazione può promuovere si presenterà allora come un «sentimento»,[35] come una vera e propria passione che abiterà i cittadini delle repubbliche e si porrà come essenziale principio del loro agire. Questo *spirito* che caratterizza le repubbliche è dunque da un lato l'amore per la legalità e per la sua intrinseca razionalità.[36] D'altro canto però esso deve essere inteso allo stesso tempo come un pragmatico senso del *limite*, capace di assumere a livello metodologico l'importanza della relatività e della pluralità delle opinioni:[37] «Chi lo direbbe! La virtù stessa ha bisogno di limiti. Perché non si possa abusare del potere, bisogna che [...] il potere freni il potere».[38]

3 I rischi del liberalismo: i fisiocratici

La difesa del principio di legalità di contro all'arbitrio dell'operare tirannico sfocia in Montesquieu in un pragmatismo moderato e tollerante.

31 Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, vol. 1, pp. 137.

32 Cfr. Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, vol. 1, p. 47; cfr. anche Montesquieu, *Lettere persiane*, in particolare la Lettera XIV.

33 Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, vol. 1, p. 89.

34 Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, vol. 1, p. 104.

35 Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, vol. 1, p. 115.

36 Ossia per la capacità delle leggi di difendere o generare eguaglianza. Cfr. Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, vol. 1, pp. 116 sgg. Lo spirito di eguaglianza è tipico delle repubbliche democratiche, laddove quelle aristocratiche si fondano sullo spirito di moderazione, che permette – ristabilendo «quell'eguaglianza che la costituzione dello Stato toglie necessariamente» (Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, vol. 1, p. 127) – di conservare l'unità di governanti e governati.

37 Secondo Domenico Felice e Thomas Casadei «l'idea di limite è la cifra di tutto il pensiero filosofico-politico di Montesquieu e di Arendt» (Felice, Casadei, «Per una filosofia del limite»). Si veda anche Casadei, «Il senso del 'limite'».

38 Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, vol. 1, p. 274.

Tutt'altro spirito assume invece, nella riflessione fisiocratica,[39] la difesa di ciò che François Quesnay chiama *droit légitime.*

Con l'espressione *droit légitime* il capostipite del movimento fisiocratico allude ad un diritto positivo perfettamente conciliato con il diritto naturale, e per ciò scevro da ogni residuo di arbitrarietà.[40] Portando l'impostazione giusnaturalista alle sue conseguenze più estreme, Quesnay sostiene che le leggi positive siano legittime solo nella misura in cui sono capaci di «faire observer régulièrement les lois naturelles».[41] L'idea dei fisiocratici è dunque che la società umana possieda per necessità *fisica* un suo ordine naturale, un ordine che le leggi positive non possono fare a meno di assecondare se vogliono presentarsi come utili e razionali. Poiché per i fisiocratici la legittimità del diritto dipende dalla sua conformità all'ordine naturale piuttosto che a quello politico, le leggi positive si riducono – come afferma Quesnay – a «des lois de manutention relatives à l'ordre naturel évidemment le plus avantageux au genre humain».[42] In questo modo la politica finisce per perdere la centralità che la stessa tradizione giusnaturalistica le aveva riconosciuto. Secondo Dupont de Nemours, discepolo e amico di Quesnay, la politica deve essere pensata come un potere secondario e derivato, una mera *autorità tutelare*, ovvero una «puissance établie dans la société pour faire observer et exécuter la loi de l'ordre naturel».[43]

Quest'ordine deriva dall'imperativo razionale dell'autoconservazione, che impone di agli uomini di entrare in un rapporto metabolico con la natura che i fisiocratici descrivono – riprendendo qui quasi letteralmente la speculazione di Locke – come un movimento di *appropriazione.* La proprietà – ed in particolare la proprietà fondiaria – è dunque per tutti i fisiocratici l'architrave dell'ordine naturale e dell'unità politica degli Stati. Sulla sua difesa si fonda la libertà sociale, poiché da essa proviene l'interesse che gli individui hanno *in comune* con gli altri membri della società. Ogni attacco alla proprietà è un attacco al *droit légitime,* ossia un'offesa alla ragione e un danno comminato al comune interesse della società e alla libertà di tutte le sue parti.[44]

39 Una selezione di scritti è disponibile al lettore italiano tramite l'antologia curata da Miglio, *I fisiocratici*; Fox-Genovese, *The Origins of Physiocracy*; Fiorot, *La filosofia politica dei fisiocrati*; Weulersse, *Le mouvernent physiocratique en France (de 1756 à 1770).*

40 Cfr. il secondo capitolo di Quesnay, «Le droit naturel».

41 Quesnay, «Le droit naturel», p. 53.

42 Quesnay, «Le droit naturel», p. 53.

43 Dupont de Nemours, «Abrégé des principes de l'économie naturelle», p. 378. Cfr. anche, Dupont de Nemours, *Physiocratie*.

44 Sul ruolo della fisiocrazia nella storia economica Screpanti, Zamagni, *Profilo di storia del pensiero economico*; Schumpeter, *Storia dell'analisi economica*; Marx, «Fisiocrazia».

La difesa della proprietà operata dalla fisiocrazia trova la sua più celebre volgarizzazione nell'opera di Mercier de la Rivière[45] *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (1767). È qui che l'intransigente difesa fisiocratica del diritto naturale si converte, nella teorizzazione di una nuova forma di governo: il *despotisme légal*.[46]

Per Mercier come per tutta la fisiocrazia, «le leggi costitutive dell'ordine sociale» fanno «parte delle leggi generali ed immutabili della creazione».[47] Si tratta di leggi così semplici che la loro eventuale violazione dovrebbe apparire evidente ad ogni essere dotato di ragione. Se ciò non avviene la causa va rintracciata nell'ignoranza, «il principio necessario di tutti i mali che hanno afflitto la società».[48] Ogni male sociale deriva infatti dall'ignorare o dal trascurare queste leggi immutabili che danno luogo ad un ordine *necessariamente* buono, «dove tutti gli interessi sono così perfettamente combinati, così inseparabilmente uniti gli uni agli altri, che dai Sovrani sino all'ultimo dei loro sudditi, la felicità degli uni non può accrescersi che attraverso quella degli altri».[49]

Trovando il proprio fondamento nella natura, il potere fondato sull'evidenza dell'ordine naturale non ammette alcuna possibile forma di *resistenza legittima* alle proprie decisioni. Si apre così la strada all'immaginazione di una forma di dispotismo del tutto nuova: non il dominio di un sovrano illegittimo, né la mera tirannia di un arbitrio personale, ma il potere assoluto e irresistibile di una legge necessaria ed eterna che incarnando la ragione universale non ammetterà opposizioni né eccezioni al proprio comando.

Il «dispotismo naturale dell'evidenza dell'ordine»[50] – per i fisiocratici il

45 May, *Le Mercier de La Rivière*; Gauthier, «Le Mercier de la Rivière et les colonies d'Amérique».

46 Per quanto sia Mercier a coniare il termine di dispotismo legale, il suo concetto è già interamente contenuto nelle conclusioni dello scritto fondatore di Quesnay sul diritto naturale: «L'homme ne peut se refuser raisonnablement à l'obéissance qu'il doit à ces lois; autrement, sa liberté ne serait qu'une liberté nuisible à lui-même et aux autres; ce ne serait que la liberté d'un insensé qui, dans un bon gouvernement, doit être contenue et redressée par l'autorité des lois positives de la société» (Quesnay, «Le droit naturel», p. 55).

47 Le Mercier de la Rivière, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*. Il passo citato è nel *Discours Préliminaire*, p. XIII. È in questo senso che Mercier, dopo aver sostenuto che «il primo autore delle leggi positive» è Dio stesso, arriva in conclusione a sostenere che esse debbano divenire l'oggetto di una vera e propria fede (cfr. cap. XV).

48 Le Mercier de la Rivière, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, p. 105.

49 Le Mercier de la Rivière, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, p. XV; «non crediate che per istituire quest'ordine essenziale sia necessario cambiare gli uomini e snaturare le loro passioni; bisogna al contrario interessare le loro passioni, e associarle a questa istituzione; e per riuscirvi è sufficiente che siano messi nelle condizioni di vedere *evidentemente* che è solo all'interno di un tale ordine che essi possono trovare la più grande somma possibile di piaceri e di benessere» (p. 83).

50 Le Mercier de la Rivière, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, p. 282.

solo governo non arbitrario, e dunque non tirannico – viene direttamente contrapposto da Mercier al dispotismo «fattizio e sregolato»[51] che la tradizione filosofica e politica aveva lungamente condannato. Quella di Mercier vorrebbe essere una vera e propria trasvalutazione di una forma di governo misconosciuta, poiché collegata alla parzialità della volontà di un tiranno piuttosto che all'*evidenza* naturale della ragione e alla sua *pubblicità*. Il risultato è la teorizzazione di una nuova forma di governo, che per essere distinta dal dispotismo *arbitrario* condannato da tutta la tradizione, Mercier definisce *dispotismo legale*, facendolo coincidere appunto con la «forza naturale ed irresistibile dell'evidenza».[52]

Di contro alla preoccupazione liberale di Montesquieu – anche se proprio allo scopo di salvaguardare quella proprietà la cui difesa è da Locke in poi per tutta la tradizione liberale la ragione stessa di esistenza delle istituzioni politiche – Mercier ritiene che la separazione dei poteri non solo non sia necessaria alla realizzazione del buon ordine sociale, ma addirittura la impedisca, nullificando l'efficacia della volontà del legislatore una volta che questa sia sottomessa alla discrezione applicativa dell'esecutivo. Il buon governo, nella misura in cui si basa sulla necessità ed evidenza della legge naturale, scopre così di dover essere *necessariamente* il governo dispotico di un solo uomo:

> Il dispotismo naturale dell'evidenza porta con sé il dispotismo sociale: l'ordine essenziale di ogni società è un ordine evidente; e poiché l'evidenza ha sempre la medesima autorità, non è possibile che l'evidenza di quest'ordine sia pubblica e manifesta senza che essa governi dispoticamente.[53]

La natura non ammette per Mercier nulla di simile ad una sovranità distribuita nel corpo di un'intera nazione: essa deve essere esercitata da una sola persona, alla quale ci si potrà affidare totalmente, senza bisogno di far sopravvivere alcun contropotere.[54] A chi dubitasse di questa conclusione Mercier offre una risposta folgorante:

51 Le Mercier de la Rivière, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, p. 279.

52 Le Mercier de la Rivière, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, p. 283.

53 Le Mercier de la Rivière, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, p. XV.

54 Già Quesnay, in ogni caso, aveva ritenuto preferibile a ogni forma di governo rappresentativo il governo di un unico sovrano. Cfr. in particolare la prima delle *Maximes du gouvernement d'un royaume agricole*, secondo la quale l'autorità sovrana deve essere «unique et supérieure à tous les individus de la société et à toutes les entreprises injustes des intérêts particuliers». La teoria della divisione del potere, e i sistemi di bilanciamento per pesi e contrappesi dello stesso appaiono al furore razionalista di Quesnay come «une opinion funeste qui ne laisse appercevoir que la discorde entre le grands et l'accablement des petits».

> Euclide è un vero despota e le verità geometriche che ci ha trasmesso sono delle leggi veramente dispotiche: il loro dispotismo legale ed il dispotismo personale di questo legislatore compongono una inseparabile unità, quella della forza irresistibile dell'evidenza: con questi mezzi il despota Euclide regna da secoli senza contraddizione su tutti i popoli illuminati.[55]

4 La tradizione democratica: Rousseau

La necessità di ripensare la concezione classica della tirannia è ben presente anche nella filosofia di Rousseau.[56] Il rischio della tirannia, tuttavia, viene pensato da Rousseau in termini radicalmente differenti da quelli che danno forma alla riflessione di Montesquieu. Se per la tradizione liberale, infatti, il carattere tirannico di un regime si misura anzitutto sul tema del rispetto delle libertà dei sudditi, e dunque sul piano dell'esercizio del potere, per il democratico Rousseau esso pertiene direttamente alla sua forma.

Pur avendo uno scopo essenzialmente diverso da quello di Montesquieu, anche il ragionamento di Rousseau prende le mosse da Locke, dal quale accetta la necessità di distinguere tra despota e tiranno. L'indicazione lockeiana – filtrata proprio attraverso la rielaborazione di Montesquieu – serve anche a Rousseau a prendere le distanze dalla tradizione classica, per la quale «*tiranno* e *usurpatore* sono due termini perfettamente sinonimi».[57] Rimescolando i termini del dibattito, nel *Contratto sociale* Rousseau propone così di chiamare «*tiranno* l'usurpatore dell'autorità regia» e di riservare il termine *despota* a chi usurpi il «potere sovrano». Ad uno sguardo superficiale, una tale distinzione potrebbe sembrare un regresso verso la concezione classica della tirannia, che come abbiamo visto già la collegava in maniera diretta al tema dell'usurpazione. In realtà Rousseau sta qui prendendo le distanze tanto dalla tipizzazione tradizionale delle forme del potere quanto dalla rivisitazione che di questa aveva compiuto Montesquieu. Se per Montesquieu infatti la tirannia non era che una delle molteplici forme immaginabili del dispotismo, per Rousseau è vero esattamente il contrario: se «il tiranno può non essere despota», il

55 Le Mercier de la Rivière, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, p. 311.

56 Come introduzione a Rousseau si possono vedere tra i tanti: Gatti, *Jean Jacques Rousseau*; Casini, *Introduzione a Rousseau*; Wokler, *Rousseau*; Starobinski, *J.J. Rousseau*; Althusser, *L'impensato di J.J. Rousseau*; Burgio, *Rousseau, la politica e la storia*.

57 «Secondo la definizione corrente, un tiranno è un re che governa con la violenza e senza riguardo alla giustizia e alle leggi. Secondo una definizione più precisa, un tiranno è un privato che si arroga l'autorità regia senza averne diritto. Così i Greci intendevano questa parola tiranno: essi la usavano indifferentemente per i buoni e per i cattivi principi, la cui autorità non fosse legittima» (Rousseau, *Il contratto sociale*, pp. 117-118).

despota è inevitabilmente anche tiranno. La tirannia si configura in questo modo come un concetto più ampio di quello di dispotismo: così l'usurpazione di una linea dinastica (la tirannia in senso stretto, dunque) è solo un caso specifico di un fenomeno ben più vasto, che assomma tirannia in senso stretto e dispotismo, e dà luogo a quella che potremmo chiamare tirannia in senso ampio.

Un tale concetto si comprende solo all'interno della rivoluzione che Rousseau realizza nel modo di concepire la legittimità politica. Intesa nel suo senso più vasto, la patologia politica della tirannia ha infatti per Rousseau la propria radice nella alienazione della sovranità popolare. È questo, come è noto, il principale lascito di Rousseau alla filosofia politica moderna: il principio secondo il quale la sovranità appartiene al popolo, non solo per ciò che concerne la sua origine (questa era già stata la posizione di Pufendorf o di Hobbes) ma anche per ciò che concerne il suo esercizio.[58]

Tutte le società politiche che non riconoscono la sovranità del popolo come unica, indivisibile, irrappresentabile e inalienabile fonte della legittimità politica sono infatti da lui considerate società necessariamente dispotiche, e come tali anche tiranniche. Laddove la sovranità popolare non sia riconosciuta «il grande Stato si dissolve, e se ne forma un altro dentro a quello, composto soltanto dai membri del governo, che per il resto del popolo non è altro ormai che il suo padrone e il suo tiranno».[59] Siamo qui agli antipodi di quel pluralismo metodologico che ha fatto ritenere Montesquieu come il progenitore dell'idea moderna di partito politico.[60] Per Rousseau, al contrario, ogni divisione dell'unità sovrana del popolo è *fazione*, residuo particolaristico che una società finalmente regolare non potrà che aver cancellato.

Siamo qui agli antipodi della tradizione liberale – e tanto più dell'iperrazionalismo fisiocratico – anche per ciò che concerne il rapporto con il diritto di natura. Nella concezione democratica del legame politico che qui Rousseau sta rifondando nei suoi termini moderni, la legittimità politica viene sganciata dal rispetto di qualunque ordine antecedente la politica stessa e riportato alla sua originaria contingenza e dunque anche alla sua costitutiva artificialità. Rousseau afferma questo principio nei suoi termini più perentori sostenendo che «non vi è né vi può essere nessuna specie di legge fondamentale obbligatoria per il corpo del popolo».[61] Accade così

58 Su questo e sui complessi rapporti di Rousseau con la tradizione giusnaturalistica si veda Derathé, *Rousseau e la scienza politica del suo tempo*.

59 Rousseau, *Il contratto sociale*, p. 117.

60 Cfr. Cotta, «La nascita dell'idea di partito nel secolo XVIII».

61 Rousseau, *Il contratto sociale*, p. 26. Si vede qui il sostanziale accordo del testo definitivo del *Contratto sociale* con il cosiddetto 'manoscritto di Ginevra', la sua prima inedita versione pubblicata per la prima volta a Mosca nel 1887. Al suo interno Rousseau dedicava un intero capitolo – poi soppresso nella stesura definitiva – a criticare la nozione di legge naturale.

che sia solo nel contesto del politico che le basi di una società finalmente regolare possono essere poste, ossia *costruite artificialmente*.[62] Se per il pensiero liberale ogni patologia politica è riconducibile, in definitiva, ad un errore di comprensione del diritto naturale (o di deduzione da esso delle leggi umane più adeguate a permetterne il libero dispiegarsi), per Rousseau l'errore che fa sì che gli uomini pur essendo nati liberi siano tutti ancora in catene dipende dalla mancata comprensione della radicale autonomia dell'ordine politico rispetto all'ordine naturale, e dalla mancata assunzione della responsabilità che ne discende. Nell'immaginazione filosofica di Rousseau, nella misura in cui la volontà generale è riconosciuta come sovrana, la politica diviene così il fondamento di se stessa.[63]

Ripudiatone ogni fondamento naturale, Rousseau riconosce un unico limite alla libertà e all'autonomia della politica, ovvero alla sua radicale contingenza. Questo limite corrisponde alla forma che la volontà generale deve rispettare «per essere veramente tale»,[64] ovverosia al fatto che essa deve prendere sempre una forma generale, tanto per ciò che attiene al suo *oggetto* che per ciò che attiene alla sua *essenza*. Una volontà autenticamente generale, allora, è solo quella che parte da tutti – rispettando il fondamento essenziale della sovranità, ovvero la sua origine popolare – per applicarsi a tutti. Detto in altri termini la volontà ha carattere di generalità solo quando si esprime come *legge*, ovverosia quando «considera i sudditi come corpo collettivo e le azioni come astratte, mai un uomo come individuo né un'azione particolare».[65] La generalità della forma di legge – che fa della teorizzazione di Rousseau il diretto antecedente del trascendentalismo politico kantiano[66] – è dunque il solo limite che la politica – autonoma rispetto ad ogni determinismo pseudonaturalistico – è tenuta a rispettare, se vuole potersi dire legittima.[67]

Da questa nuova comprensione della politica e dei suoi compiti discende anche una nuova comprensione della libertà. Se la libertà liberale si configura come la protezione dei naturali diritti dell'individuo di fronte e contro alla volontà sovrana, concepita come allogena e tendenzialmente perversa,

62 «La costituzione dell'uomo è opera della natura; quella dello Stato è opera dell'arte» (Rousseau, *Il contratto sociale*, p. 119).

63 Per Rousseau «l'atto che istituisce il governo non è un contratto ma una legge»; per questo i suoi contenuti – ivi compreso il patto originario – sono e rimangono continuamente revocabili (Rousseau, *Il contratto sociale*, p. 134).

64 Cfr. Rousseau, *Il contratto sociale*, p. 46.

65 Rousseau, *Il contratto sociale*, p. 53.

66 Cfr. Burgio, *Rousseau e gli altri*; Weil, «La politique de Rousseau»; Cassirer, «Il problema J.J. Rousseau».

67 «Io chiamo dunque repubblica ogni stato retto da leggi, qualunque sia la sua forma di amministrazione: perché soltanto allora governa l'interesse pubblico [...]. Ogni governo legittimo è repubblicano» (Rousseau, *Il contratto sociale*, p. 54).

per Rousseau la libertà consiste nella costruzione democratica di questa volontà. In questo modo la libertà democratica si configura non più solo come una libertà individuale coincidente in buona sostanza con la proprietà e la sua difesa, ma come una libertà collettiva: una libertà immediatamente politica, che coincide con l'ubbidienza che i cittadini devono a quella legge che essi stessi si sono data.

5 Anacharsis Cloots e la «République universelle»

Nell'interpretazione di una lunga tradizione critica – che inizia già all'epoca della rivoluzione in ambiente conservatore con Mallet du Pan, prosegue con Chateaubriand e Maistre, discendendo poi lungo la sponda liberale attraverso Benjamin Constant giù sino a Popper, Berlin e Talmon - la teoria politica di Rousseau, per quanto animata da tutt'altra intenzione filosofica, finirebbe per consonare nei suoi esiti con il dispotismo legale di ispirazione fisiocratica. Una tale consonanza, tanto imprevista quanto sorprendente, ha la sua più icastica espressione nella celebre conclusione del settimo capitolo del primo libro del *Contratto sociale*:[68]

> Perché dunque questo patto sociale non sia una formula vana, esso implica tacitamente questa obbligazione, che sola può dare forza a tutte le altre: che chiunque rifiuterà di obbedire alla volontà generale, vi sarà costretto da tutto il corpo. Ciò non significa altro se non che lo si costringerà ad essere libero.[69]

A parere di molti interpreti, queste parole di Rousseau provano al di là di ogni dubbio l'esistenza all'interno della sua filosofia di un germe tirannico, che sarebbe poi anche ciò che l'ha resa corresponsabile del dispotismo giacobino prima e napoleonico poi. Questo germe si manifesterebbe in particolare nell'insistenza rousseauiana sull'indivisibilità del potere sovrano, nella sua polemica con i corpi intermedi e nella sua stessa assolutizzazione dell'autonomia del politico. La proposta politica di Rousseau mancherebbe di ogni senso del limite, ossia di ogni interesse per la salvaguardia del pluralismo e la limitazione del potere.

Se prestiamo fede a queste letture, la riscrittura illuminista del concetto di società regolare nello stesso istante in cui condanna come tiranniche tutte le società di *ancien régime*, rischierebbe così di approdare, tanto in

68 Talmon riassume in questa domanda il nucleo della propria critica a Rousseau: «La libertà umana è compatibile con un unico modello di esistenza sociale, anche se tale modello mira al più alto grado di giustizia sociale e sicurezza?» (Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, p. 9).

69 Rousseau, *Il contratto sociale*, p. 28.

alcune sue versioni democratiche che liberali, ad una forma dispotica di tipo nuovo, del tutto sconosciuta alla riflessione ed alle società precedenti.

Influenzata tanto dalla tradizione liberale che da quella democratica, l'opera di Jean-Baptiste Cloots[70] esemplifica in maniera particolarmente chiara questo rischio. Di origine prussiana, Cloots nasce aristocratico; innamoratosi della cultura illuminista, allo scoppio della Rivoluzione egli rinuncia pubblicamente al proprio titolo e al proprio nome. Ribattezzatosi Anacharsis[71] in omaggio alla fortunata opera dell'abate J.J. Barthélémy, il *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce*, si autoproclama *Oratore del genere umano* e impegna la propria vita in un fervente proselitismo rivoluzionario che troverà il proprio tragico esito nel 1794, quando Cloots – sospettato da Robespierre di essere coinvolto in una congiura antifrancese – finirà sul patibolo insieme agli hebertisti.

Cloots è noto nella storia del pensiero come l'estensore di un cosmopolitismo particolarmente radicale, che trova la sua massima espressione nello scritto *La République universelle*.[72] Fedele alla doppia ispirazione, democratica e liberale, della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo*,[73] Cloots sogna di esportare a livello mondiale i suoi principi. La sua immaginazione filosofica, diversamente dall'ipotesi kantiana, rimane radicalmente fedele al principio di ispirazione rousseauiana dell'unità della nazione che porta sino alle sue più estreme conseguenze. La repubblica mondiale che Cloots immagina è un regime globale unico, corrispondente all'unità della sovranità che a suo avviso appartiene indivisibilmente al genere umano nella sua interezza. Egli può, in questo modo, interpretare il frammentarsi dell'autorità politica in una pluralità di nazioni come un evidente *errore*:

> I corpi provinciali e i corpi nazionali sono i più grandi flagelli del genere umano. Quale ignoranza, quale barbarie quella di suddividerci in corporazioni differenti e rivali, quando abbiamo la fortuna di abitare uno

70 Per un'introduzione: Avenel, *Anacharsis Cloots*; Mortier, *Anacharsis Cloots*; Labbé, *Anacharsis Cloots le prussien francophile*; Bevilacqua, «Conceiving the Republic of Mankind».

71 «Il soprannome che si è dato nel 1790, Cloots se lo è scelto perché 'qualifica bene la sua immagine'. Come lui, Anacarsi, greco d'adozione e scita di nascita, veniva dal Nord. Entrambi sono filosofi. L'uno è discepolo di Voltaire, l'altro di Solone. Entrambi perfezionano la propria formazione visitando molti paesi. Entrambi assistono alla fondazione di una nuova repubblica, l'uno a Parigi, l'altro ad Atene. Infine, Anacarsi sogna di stabilire legami intellettuali tra la Scizia e la Grecia. Cloots vede sorgere le fondamenta di una società futura e vuole 'unire tra loro tutti gli individui, sia francesi che stranieri'» (Mattelart, *Storia dell'utopia planetaria*, p. 97).

72 Cloots, «La République universelle ou Adresse aux tyrannicides».

73 Di ispirazione liberale sono evidentemente tutti quegli articoli che alludono alla protezione dei diritti individuali; di ispirazione democratica quelli che assegnano la sovranità alla nazione, e insistono sulla generalità della forma di legge.

> dei più piccoli pianeti della sfera celeste! Così moltiplichiamo le nostre gelosie e le nostre dispute, dividendo l'interesse e la forza comuni. Un corpo unico non fa guerra a se stesso; il genere umano vivrà in pace allorché non formerà che un solo corpo, la *nazione unica*.[74]

La *République universelle* è dunque per Cloots la sola forma politica legittima, forma che non ammette l'esistenza al proprio esterno di alcuna società alternativa che non sia per ciò stesso immediatamente definibile come tirannica. Sino a che la nazione unica non sia stata creata la guerra rivoluzionaria appare a Cloots come una inaggirabile necessità. Di questa guerra la Rivoluzione francese non è per Cloots che la prima battaglia:

> Uomini di ogni latitudine, la madre di tutte le verità deve essere continuamente presente al vostro spirito, che la rivoluzione francese è l'inizio della rivoluzione mondiale. Finché avremo dei vicini, degli eserciti e delle fortezze, la nostra esistenza sarà precaria ed incerta e attraverseremo violente tempeste. Figli generosi e coraggiosi della liberale natura, ricordate che lo scopo della nostra associazione è solamente la conservazione individuale e comune della libertà, della proprietà e della sicurezza. Spezzate dunque lo stampo su cui si modella la tirannia, restituite al *sovrano unico* la sua superiore dignità, e assicurerete per sempre la felicità della Francia e dell'Universo.[75]

La guerra universale che Cloots qui immagina viene ad essere rivestita di una missione quasi sacrale. La sacralità della missione rivoluzionaria si comprende ancor meglio notando come Cloots, respingendo con forza il principio rousseauiano dell'autonomia e dunque dell'artificialità del politico, fondi il proprio discorso sulla *natura*. Se la repubblica universale deve la sua peculiare forma al principio di ispirazione rousseauiana dell'unità della nazione, è invece nella tradizione giusnaturalistica e liberale che essa trova lo scopo fondamentale della propria esistenza: la protezione dei diritti naturali dell'uomo ed in particolare del diritto di proprietà.

Brandendo l'ideologia dei diritti umani come una clava, la costituenda *République des individus unis* si appresta a schiacciare con la forza ogni società che, provando a resistere al suo sacro impeto, permanga nell'irrazionalità e nella separazione. Così, in questo estremo rappresentante della razionalità illuminista, il pensiero di una società perfettamente regolare o legale finisce per coincidere con l'estensione a livello globale di un potere assoluto ed irresistibile, che nella sua assenza di limite finisce per

74 Cloots, «La République universelle ou Adresse aux tyrannicides», p. 245.

75 Cloots, «La République universelle ou Adresse aux tyrannicides», p. 266.

corrispondere al profilo – non privo di lati profetici[76] – di una spaventosa tirannide globale, fondata sull'assolutizzazione della proprietà e della sua difesa come unico ordine politico legittimo a livello planetario.

Bibliografia

Althusser, Louis. *Montesquieu: La politica e la storia* [1959]. Roma: Manifestolibri, 2008.

Althusser, Louis. *L'impensato di J.J. Rousseau* [1967]. Introduzione di Augusto Illuminati; a cura di Vittorio Morfino. Milano: Mimesis 2003.

Altini, Carlo. *Potenza come potere: La fondazione della cultura moderna nella filosofia di Hobbes*. Pisa: ETS, 2012

Aron, Raymond. *Le tappe del pensiero sociologico: Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber* [1967]. Traduzione di Aldo Devizzi. Milano: Mondadori, 1989.

Avenel, Georges. *Anacharsis Cloots: L'orateur du genre humain*. Paris: Champ Libre, 1976.

Barberis, Mauro. *Libertà*. Bologna: Il Mulino, 1999.

Berlin, Isaiah. «Montesquieu». In: Berlin, Isaiah. *Controcorrente: Saggi di storia delle idee* [1989]. A cura di Henry Hardy; introduzione di Roger Hausheer; traduzione di Giovanni Ferrara degli Uberti. Milano: Adelphi, 2000.

Bevilacqua, Alexander. «Conceiving the Republic of Mankind: The Political Thought of Anacharsis Cloots». *History of European Ideas*, 38 (4), 2012, pp. 550-569.

Biral, Alessandro. *Per una storia del concetto di politica: Lezioni su Aristotele ed Hobbes*. Padova: Il Prato, 2012.

Bobbio, Norberto. *Locke e il diritto naturale*. Torino: Giappichelli, 1963.

Bobbio, Norberto. *Thomas Hobbes*. Torino: Einaudi, 2004.

Bobbio, Norberto. *Il giusnaturalismo moderno*. Torino: Giappichelli, 2009.

Burgio, Alberto. *Rousseau, la politica e la storia: Tra Montesquieu e Robespierre*. Milano: Guerini e Associati, 1996.

Burgio, Alberto. *Rousseau e gli altri: Teoria e critica della democrazia tra Sette e Novecento*. Verona: DeriveApprodi, 2012.

Casadei, Thomas. «Il senso del 'limite': Montesquieu nella riflessione di Hannah Arendt». In: Felice, Domenico (a cura di). *Montesquieu e i suoi interpreti*, vol. 2. Pisa: ETS, 2005.

Casini, Paolo. *Introduzione a Rousseau*. Roma; Bari: Laterza, 2005.

Cassirer, Ernst. «Il problema J.J. Rousseau». In: Cassirer, Ernst; Darnton,

76 Sul carattere profetico, se non addirittura apocalittico della parola di Cloots, si veda: Chatemilant, «Anacharsis Cloots e Camille Desmoulins ou la parole contre la terreur».

Robert; Starobinski, Jean. *Tre letture di Rousseau*. Roma; Bari: Laterza, 1994.

Chabod, Federico. *La nascita dell'idea di Europa*. Roma; Bari: Laterza, [1961] 2007.

Chatemilant, M. «Anacharsis Cloots e Camille Desmoulins ou la parole contre la terreur». *Tumultes*, 12, 1999, pp. 57-77.

Chiodi, Giulio M.; Gatti, Roberto (a cura di). La filosofia politica di Locke. Milano: Franco angeli, 2005.

Cloots, Anacharsis. «La République universelle ou Adresse aux tyrannicides» [1792]. In: Cloots, Anacharsis. *Écrits révolutionnaires: 1790-1794*. Présentés par Michèle Duval. Paris: Champ Libre, 1979.

Comte, Auguste. *Cours de philosophie positive*, 6 vols. Paris: Schleicher Frères éditeurs, 1907-1908.

Cotta, Sergio. *Il pensiero politico di Montesquieu*. Roma; Bari: Laterza, 1995.

Cotta, Sergio. «Montesquieu e la libertà politica». In: Felice, Domenico (a cura di). *Leggere l'«Esprit des lois»: Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu*. Napoli: Liguori, 1998.

Cotta, Sergio. «La nascita dell'idea di partito nel secolo XVIII» [1959]. In: Cotta, Sergio. *I limiti della politica*. Bologna: Il Mulino, 2002, pp. 21-63.

Derathé, Robert. *Rousseau e la scienza politica del suo tempo*. Prefazione di Nicola Matteucci; traduzione di Roberta Ferrara. Bologna: Il Mulino, 1993.

Dictionnaire de l'Académie française, Paris 1762 [online] http://dictionnaires.atilf.fr/dictionnaires/ACADEMIE/index.htm [2013/12/24].

Diderot, Denis; le Rond d'Alembert, Jean Baptiste (éds). *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* [online]. University of Chicago, ARTFL Encyclopédie Project (Spring 2013 Edition). http://encyclopedie.uchicago.edu/ [2013/12/24].

Dunn, John. *Il pensiero politico di John Locke*. Bologna: Il Mulino, 1992.

Dupont de Nemours. *Physiocratie, ou constitution naturelle du gouvernement le plus avantageux au genre humain*. Paris: Libraire Merlin, 1768.

Dupont de Nemours. «Abrégé des principes de l'économie naturelle». In: Daire, Eugène (éds). *Physiocrates: Quesnay, Dupont de Nemours, Mercier de La Rivière, l'abbé Baudeau, Le Trosne*. Paris: Librairie de Guillaumin, 1846.

Durkheim, Émile. *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*. Paris: M. Rivière, 1953.

Duso, Giuseppe (a cura di). *Contratto sociale*. Roma; Bari: Laterza, 2005.

Euchner, Walter. *La filosofia politica di Locke*. Roma; Bari: Laterza, 1995.

Felice, Domenico. *Oppressione e libertà: Filosofia e anatomia del dispotismo nel pensiero di Montesquieu*. Pisa: ETS, 2000.

Felice, Domenico (a cura di). *Libertà, necessità e storia: Percorsi dell'Esprit des lois di Montesquieu*. Napoli: Bibliopolis, 2003.

Felice, Domenico (a cura di). *Montesquieu e i suoi interpreti*. Pisa: ETS, 2005.
Felice, Domenico; Casadei, Thomas. «Per una filosofia del limite: Sergio Cotta interprete di Montesquieu». In: Romano, Bruno (a cura di). *Sergio Cotta (1920-2007): Scritti in memoria*. Milano: Giuffrè, 2010.
Felice, Domenico. *Introduzione a Montesquieu*. Bologna: CLUEB, 2013.
Fiorillo, Vanda. *Tra egoismo e socialità: Il giusnaturalismo di Samuel Pufendorf*. Napoli: Jovene, 1992.
Fiorot, Dino. *La filosofia politica dei fisiocrati*. Padova: CEDAM, 1954.
Fox-Genovese, Elizabeth. *The Origins of Physiocracy: Economic Revolution and Social Order in Eighteenth-Century France*. Ithaca: Cornell University Press, 1976.
Gatti, Roberto. *Jean Jacques Rousseau*. Brescia: La Scuola, 2013.
Gauthier, Florence. «Le Mercier de la Rivière et les colonies d'Amérique». *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 20, 2004, pp. 37-59.
Goldie, Mark (ed.). *The Reception of Locke's Politics: From the 1690s to the 1830s*, 6 vols. London: Pickering & Chatto, 1999.
Hobbes, Thomas. *Elementi di legge naturale e politica* [1640]. Introduzione di Luciano Violante. Firenze: Sansoni, 2004.
Hobbes, Thomas. *Leviatano* [1651]. A cura di Arrigo Pacchi. Roma; Bari: Laterza, 2008.
Labbé, François. *Anacharsis Cloots le prussien francophile*. Paris: L'Harmattan, 2000.
Lanzillo, Maria Laura (a cura di). *Libertà*. Roma; Bari: Laterza, 2008.
Le Mercier de la Rivière. *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*. Londres; Paris: 1767.
Locke, John. *Due trattati sul governo* [1690]. A cura di Brunella Casalini. Pisa: PLUS, 2007.
Marx, Karl. «Fisiocrazia». In: Marx, Karl. *Storia delle dottrine economiche*. Roma: Newton Compton, 1974.
Mathieu, Vittorio. *Luci ed ombre del giusnaturalismo ed altri studi di filosofia giuridica e politica*. Torino: Giappichelli, 1989.
Mattelart, Armand. *Storia dell'utopia planetaria: Dalla città profetica alla società globale*. A cura di Sergio Arecco. Torino: Einaudi, 2003.
May, Louis Philippe. *Le Mercier de La Rivière: 1719-1801: Aux origines de la science économique*. Paris: CNRS, 1975.
Miglio, Bruno (a cura di). *I fisiocratici*. Roma; Bari: Laterza, 2001.
Montesquieu, Charles Louis de Secondat. *Lettere Persiane* [1721]. Milano: Garzanti, 2012.
Montesquieu, Charles Louis de Secondat. *Lo spirito delle leggi* [1748]. A cura di Sergio Cotta. Torino: UTET, 1965.
Mortier, Roland. *Anacharsis Cloots, ou l'utopie foudroyée*. Paris: Stock, 1995.
Pacchi, Arrigo. *Introduzione a Hobbes*. Roma; Bari: Laterza, 2009.

Quesnay, François. «Le droit naturel». In: Daire, Eugène (éd.). *Physiocrates: Quesnay, Dupont de Nemours, Mercier de La Rivière, l'abbé Baudeau, Le Trosne*. Paris: Librairie de Guillaumin, 1846.
Rousseau, Jean-Jacques. *Il contratto sociale* [1762]. Introduzione di Robert Derathé; a cura di Valentino Gerratana. Torino: Einaudi 1994.
Schumpeter, Joseph Alois. *Storia dell'analisi economica* [1954]. Torino: Bollati Boringhieri, 1990.
Screpanti, Ernesto; Zamagni, Stefano. *Profilo di storia del pensiero economico: Dalle origini a Keynes*. Roma: Carocci 2004.
Sebastianelli, Pietro. *Il diritto naturale dell'appropriazione: Ugo Grozio alle origini del pubblico e del privato*. Bologna: I libri di Emil, 2012.
Shackleton, Robert. *Montesquieu: A Critical Biography*. Oxford: Oxford University Press, 1961.
Sina, Mario. *Introduzione a Locke*. Roma; Bari: Laterza, 2006.
Sorgi, Giuseppe (a cura di). *Thomas Hobbes e la fondazione della politica moderna*. Milano: Giuffrè, 1999.
Starobinski, Jean. *Montesquieu*. Torino: Einaudi, 2002.
Starobinski, Jean. *J.J. Rousseau: La trasparenza e l'ostacolo*. Bologna: Il Mulino, 1999.
Talmon, Jacob Leib. *Le origini della democrazia totalitaria*. Bologna: Il Mulino, 1967.
Tuck, Richard. *Hobbes*. Bologna: Il Mulino, 2001.
Viano, Carlo Augusto. *John Locke: Dal razionalismo all'illuminismo*. Torino: Einaudi, 1960.
Weil, Eric. «La politique de Rousseau». In: Weil, Eric. *Essais et conférences*. Paris: Vrin, 1952.
Welzel, Hans. *La dottrina giusnaturalistica di Samuel Pufendorf: Un contributo alla storia delle idee dei secoli XVII e XVIII*. A cura di Vanda Fiorillo. Torino: Giappichelli, 1993.
Weulersse, Georges. *Le mouvement physiocratique en France (de 1756 à 1770)* [1910]. 2 vols. Paris: Mouton, 1968.
Wokler, Robert. *Rousseau*. Traduzione di Simona Ferlini. Bologna: Il Mulino, 2001.
Yolton, John W. *John Locke*. Bologna: Il Mulino, 1997.

La ‘scienza di realtà’ e la tirannia dell’irrazionale tra Weber e Lask

Massimo Palma

Abstract This article examines the emergence of the notion of history as ‘science of reality’, throughout Emil Lask’s works in relation to ‘neo-Kantian’ philosophers such as Georg Simmel, the major exponents of the Southwestern German School – Windelband and Rickert – then Ernst Troeltsch and Max Weber. On the other side, the paper traces the development of the notion among the chief theorists of modernity, namely Max Scheler, Eric Weil, Carl Schmitt, but also Georg Lukács, with constant references to Kant and Fichte.

Keywords Emil Lask, Max Weber, *Wirklichkeitswissenschaft*, *Wertbeziehung*, Ideal type, *hiatus irrationalis*, tyranny of reality, tyranny of values, politheism.

1 Introduzione

Scienza di realtà, oggettività, da un lato. Neutralità valoriale (*Wertfreiheit*), imparzialità, dall’altro, unita a una capacità di reperire per vie intellettuali il tipo ideale, che schematizzi l’empiria e ne restituisca il tratto dirimente, permettendo una ricerca storica e sociale che accerti gli elementi di causazione ‘adeguata’ e permetta di *comprendere* i nessi tra i fenomeni, isolando, stilizzando concetti euristici. Questo, in sintesi brutale, il compito della gnoseologia weberiana. Ma al suo interno, mentre tenta di definire le scienze storico-sociali come ‘scienze di realtà’, Weber lascia maturare un’eredità sotterranea del neokantismo che gli è contemporaneo, quella di Emil Lask e della sua ardita interpretazione della connessione teleologica tra realtà e ragione nella Terza Critica kantiana e nell’immediato seguito fichtiano. Per ricostruire a grandi linee questo percorso, né lineare né univoco in Weber e nella sua versione della *Wertphilosophie*, occorre esaminare i due corni di quel lemma, *scienza* e *realtà*, per scioglierne il significato solo apparentemente già dato e porre il problema della loro razionalità, della scienza e della realtà.

2 ‘Scienza di realtà’, un lemma fortunato

Come noto, la prima definizione di una scienza storica come scienza di realtà venne proposta nel 1892, smarcandosi da un indirizzo diltheyano, da Georg Simmel nei suoi *Probleme der Geschichtsphilosophie*. Simmel individuava il problema della costruzione concettuale dello storico non tanto nell’esser ‘idiografico’, come ripeteva soprattutto Windelband, quanto nel concernere una ‘rete di avvenimenti’, non trattabili però alla stregua di elementi semplici.

Nella misura in cui la scienza della storia deve descrivere quel che è realmente accaduto, nell’essere la scienza di realtà tout court, entra nel conflitto più aspro con qualsiasi scienza di leggi.[1]

La problematicità assoluta di determinare cosa fossero le ‘leggi storiche’ spingeva Simmel a rilevare come la scienza storica sia tale – scienza di realtà – piuttosto nel *costruire reti di elementi*. La sua *Eigengesetzlichkeit* starebbe, qui l’elemento anticipatorio di Simmel, proprio in una storia capace di architettare nessi in chiave ‘tipologica’.

L’intuizione fu in qualche modo ripresa da Windelband nella sua rinomata *Rektoratsrede* del 1894 a Strasburgo, *Storia e scienza della natura*, dove si mirava a una nuova, più articolata partizione della *Wissenschaft*, dove le scienze naturali sono «scienze di leggi», le scienze empiriche «scienze di avvenimenti», le une «nomotetiche», le altre «idiografiche»: «la distinzione tra indagine naturale e storia ha inizio soltanto dove si tratta di utilizzare i fatti a scopo conoscitivo. Qui vediamo che l’una cerca leggi, l’altra forme. Nella prima il pensiero conduce dall’accertamento del particolare all’apprendimento di relazioni generali, mentre nella seconda esso si arresta alla caratterizzazione accurata del particolare» (per Windelband questa seconda direttrice avrebbe una tendenza ‘intuitiva’, non materialisticamente intesa).[2]

L’espressione venne ripresa anche da Rickert, nella prima edizione delle *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, in un’accezione legata e insieme distinta alla distinzione tra ‘nomotetico’ e ‘idiografico’ di Windelband nella *Rektoratsrede*. Rickert aveva sottolineato come «rispetto alla scienza della natura che tende a passare dal particolare al generale, dal reale a ciò che è valido [*Geltend*], la storia può esser definita anche come la vera *scienza di realtà*. Forse questa opposizione si può formulare meglio affermando che tutta la realtà empirica può esser ricondotta anche sotto un punto di vista logico diverso da quello che lo rende natura. Essa *diviene ‘natura’, se la consideriamo in riferimento al*

1 Simmel, «Die Probleme der Geschichtsphilosophie», pp. 348-349.

2 Il testo, pubblicato solo nel 1902, apparve in Windelband, *Präludien* [1914]; trad. it. p. 320 e p. 323.

generale, diviene storia se la consideriamo in riferimento al particolare».[3]

In quegli stessi mesi, il lemma venne raccolto nuovamente da Ernst Troeltsch nel suo scritto *Voraussetzungslose Wissenschaft*.[4] Infine, buon ultimo (non davvero), lo usò Weber.

3 L'oggettività della storia come 'teatro del valore'

Date queste premesse, sarebbe assai arduo separare con nettezza l'intenzione weberiana di pensare le scienze sociali sotto la fattispecie *Wirklichkeitswissenschaften* dal contesto culturale in cui quest'intenzione matura. L'approccio weberiano specifica sin da subito cosa voglia dire 'realtà'. Se la realtà si presenta *sempre* come «molteplicità infinita di processi», quando si parla di un'entità composita come la 'scienza di realtà', l'interesse dello scienziato sociale va da un lato alla connessione in cui si trovano i fenomeni, dall'altro al loro significato culturale, infine al perché 'tecnico' della loro configurazione contingente. La *contingenza conoscibile*, quindi, è strutturata, culturale, tecnicamente condizionata. La *conoscenza* è invece sempre e necessariamente parziale e tipica.

> La scienza sociale, quale *noi* intendiamo svilupparla, è una *scienza di realtà*. Noi vogliamo comprendere la realtà della vita che ci circonda, e in cui noi siamo collocati, *nella sua specificità*; vogliamo comprendere cioè da un lato la connessione e il *significato* culturale dei suoi fenomeni particolari nella loro configurazione presente, dall'altro i motivi del suo essere storicamente divenuto così-e-non-altrimenti [*So-und-nicht-anders-Gewordensein*]. Allorché facciamo attenzione al modo in cui essa si presenta immediatamente a noi, la vita ci offre una molteplicità assolutamente infinita di processi che sorgono e scompaiono in un rapporto reciproco di successione e contemporaneità. E l'assoluta infinità di questo molteplice rimane intensivamente nient'affatto diminuita anche quando prendiamo in considerazione un singolo 'oggetto' isolatamente. [...] Ogni conoscenza concettuale della realtà infinita da parte dello spirito umano finito poggia infatti sul presupposto tacito che soltanto una *parte* finita di essa debba formare l'oggetto della considerazione scientifica, e perciò risultare 'essenziale', nel senso di essere 'degna di venir conosciuta' [*wissenswert*].[5]

3 Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, p. 255; trad. it. p. 138.

4 «La scienza è scienza della realtà», in Troeltsch, «Voraussetzungslose Wissenschaft», coll. 1177-1182; riedito in Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, p. 187.

5 Weber, «Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitiker Erkenntnis», in Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, pp. 170-171; trad. it., pp. 170-171. Già

Weber enuncia chiaramente la necessità di isolare, in modo arbitrario, ovvero, per quanto egli stesso enuncia a più riprese, con *riferimento ai valori* di chi fa ricerca, porzioni di realtà come *degne di esser conosciute*, ritagliandone gli aspetti di causazione adeguata (*perché così e non altrimenti*) come 'culturalmente significativi', ovvero dotati di un senso ravvisabile dallo storico proprio nel momento in cui costruisce l'oggetto storico – quanto viene espresso dalla complessa nozione di *Wertbeziehung*, mutuata da Rickert.[6]

> 'Relazione di valore' rappresenta semplicemente l'interpretazione filosofica di quello specifico *interesse* scientifico che dirige la selezione e la formulazione dell'oggetto di un'indagine empirica. [...] Sono gli interessi culturali, e perciò gli interessi *di valore*, a indicare la *direzione* anche al lavoro delle scienze empiriche.[7]

La 'realtà' della scienza di realtà si configura come nozione plasmata dallo scienziato in un'infinità che nello stesso saggio sull'*Oggettività*, con espressione celebre, Weber chiama «priva di senso». L'investimento costruttivo dello studioso di scienze sociali è di carattere tipologico-progettuale e la sua intenzione culturale nasce dalla e nella sfera valoriale per produrre una finzione: l'utopia razionale corretta.

> Ai fini dell'*imputazione* causale di processi empirici noi abbiamo bisogno appunto di costruzioni razionali, tecnico-empiriche o anche logiche. [...] Considerata dal punto di vista logico, la costruzione di una siffatta utopia razionalmente 'corretta' è però soltanto una delle diverse formazioni possibili di un 'tipo ideale'.[8]

nel primo saggio metodologico, «Roscher und Knies und die logische Probleme der historischen Nationalökonomie» (in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 3; trad. it. p. 9), Weber parla della «distinzione, oggi usuale, tra *scienze di leggi* [*Gesetzeswissenschaften*] e *scienze di realtà*», richiamando oltre a Windelband, Simmel e Rickert, anche Carl Menger. In questo saggio, come rileva assai correttamente Petrella, *La 'silenziosa esplosione del neokantismo'*, pp. 48-49, Weber impiega «*in primo luogo* la medesima terminologia e, *in secondo luogo*, la medesima scansione argomentativa di Lask circa l'identità e la differenza della dottrina emanatistica rispetto alla costruzione matematica».

6 Sull'eredità di Rickert in Weber, nel nesso tra significatività e valore come riferimento al valore, si veda ancora il classico Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, pp. 131-135. Sulla metodologia weberiana, le sue fonti (da Jellinek a Kries) e le sue conseguenze (da Popper a Von Hayek) cfr. la recente disamina di Oliverio, *Metodo e scienze sociali*, pp. 27-62. Per una ricostruzione compiuta del dibattito su scienza e valori nell'immediato seguito della conferenza weberiana su *La scienza come professione*, cfr. infine l'indispensabile volume di Massimilla, *Intorno a Weber*.

7 Weber, «Der Sinn der 'Wertfreiheit' der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften», in: Id., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, pp. 473-474; trad. it., p. 568.

8 Weber, «Der Sinn der 'Wertfreiheit' der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften», in: Id., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 497; trad. it., p. 591.

Costruzione utopica, ma tecnicamente funzionante nello *spiegare* i nessi causa-effetto che producono un effetto *comprensibile attraverso il nome scelto per via delle opzioni culturali*, il tipo ideale è appunto quanto deve esser costruito dallo scienziato nel ravvisare nessi tra i fenomeni, e nel determinarne i tratti salienti con una dose più o meno ampia di astrazione, ma anche – tutto il *Nachlaß* di *Economia e società* sta a testimoniarlo – con un'ampia messe di esempi, di cui Weber non si stanca di rimarcare la distanza rispetto al modello ideale, ma che *culturalmente e significativamente* vi rimandano. Questo nesso plasmante inevitabile tra *realtà* storica e modello ideale riferito al valore era stato opportunamente definito da un filosofo cui si ritornerà a più riprese, Emil Lask, nella sua *Rechtsphilosophie* del 1905.

Se il suo maestro Rickert aveva ha sottolineato che la presa in considerazione dei significati culturali non dev'essere intesa come un diretto giudizio di valore, ma unicamente come *relazione* puramente teoretica ai valori, dunque come mezzo della mera plasmazione della realtà (*Wirklichkeitsumformung*), secondo Lask, piuttosto, il compito delle scienze della cultura non consiste nel determinare la *validità assoluta* (*absolute Geltung*) dei significati culturali, ma nel dare rilievo alla *effettività* (*Thatsächlichkeit*) puramente empirica e temporale della loro apparizione (*Auftreten*).

In gioco, attraverso la classica distinzione giusfilosofica effettività-validità riportata all'epifania empirica, storicamente collocata, dei significati culturali, sembra esserci per lo scienziato della cultura quella che può definirsi come una sorta di storicizzazione del valore, che non implica però l'esprimere giudizi di valore. Lo scienziato sociale rinviene solo il farsi storico di qualcosa che egli, per interessarsene, valuta come riferito ai 'suoi' valori, ma questo reperto non cagiona di per sé l'esplicitazione d'un giudizio sul fenomeno storico che da questi valori risulti condizionato. Non rileva né interessa una determinazione *totale* del 'significato culturale' che si esprime nel dire il valore dell'oggetto formato attraverso il tipo, che è inevitabilmente pertinente alla cultura ma anche alla sua storicità. Quel che rileva, nota Lask, è altro: è l'effettività peculiare che ha ospitato la realizzazione del valore. Dato che il reale nella sua effettività è sempre uguale, identico a sé nel suo divenire, quel che viene circoscritto è invece l'essere del divenire – in questa uguaglianza a se stesso l'evento è ciò che avviene in scena, certo non la scena stessa.

> Chi volesse ricavare criteri di valore dalla storia dovrebbe nel modo più conseguente considerare pieno di valore tutto ciò che allo storico in quanto *scienziato* appare significativo per l'esposizione dei nessi storici. [...] Dovrebbe – se vogliamo metterla in termini metodologici – semplicemente assolutizzare il prodotto della tendenza empiristica di una singola scienza. [...] L'effettività storica, essendo sempre racchiusa nella mera temporalità e, in questa sua formale struttura fatticistica,

> *restando ovunque uguale a se stessa*, non garantisce alcun principio di rilevazione del valore assoluto, ma si limita a dare un *teatro* al valore [*bietet dem Werte lediglich einen Schauplatz dar*].[9]

Ecco quindi, con espressione elegante, ma non meno cruda, il precipitato del pensiero di Lask per il nostro tema. La *Wirklichkeit* di cui ragiona il neokantismo al volger del secolo nella sua struttura di fatto è sempre uguale a se stessa, ovvero costituisce la 'scena' del valore e ne attende l'ingresso per dare legittimità al proprio esistere: come una scena attende le sticomitie tra attori, così l'empiria si presta al conflitto tra i valori.

Le discipline sistematizzanti estraggono dalla complessità del dato momenti culturali tipici, non per, come fa la storia, rappresentarli (*darstellen*) come significatività incomparabili e inscindibili dell'individuale che si succedono in un unico sviluppo temporale, ma per elevarli proprio nella loro struttura formale espressamente isolata a concetti-guida delle singole discipline della cultura.[10]

Con grande acume, la storia come disciplina viene qui identificata da Lask come scienza che estrae da un dato non semplice (come indicato da Simmel, per cui incapace di porre leggi) delle «significatività incomparabili e inscindibili». L'aggettivazione resta curiosa: le discipline sistematizzanti hanno il compito di riformare elementi semplici – atomi storici – attraverso una tipologia arbitraria che individua il valore in scena e nel collegare i due diversi istanti temporali (presente e passato) crea dei nessi semantici isolati. L'unicità non è più quella del fenomeno, ma del nesso costruito.

Non solo, il confronto tra le versioni dello scritto laskiano mostra un'indecisione di Lask tra due diverse concezioni del ruolo della storia: se nel 1907 la storia *darstellt*, espone e rappresenta, i momenti tipici della cultura, nel 1905, in una chiave radicalmente più nietzscheana, Lask scriveva che la storia «fa svanire nuovamente»[11] tali momenti. Scrivere storia nel 1905 voleva dire replicare il divenire, e il dionisiaco momento di sparizione. Due anni dopo, nell'edizione finale dello scritto, vuol dire, con maggiore adesione al movimento di pensiero weberiano, 'rappresentare'.

9 Lask, «Rechtsphilosophie», in *Gesammelte Schriften*, vol. 1, p. 290; poi in *Sämtliche Werke*, vol. 1, pp. 246-247; trad. it. in: Lask, *Filosofia giuridica*, pp. 11-75; poi in: Lask et al., *Metodologia della scienza giuridica*, pp. 27-28 (trad. modificata).

10 Lask, «Rechtsphilosophie», in *Gesammelte Schriften*, p. 307; poi in *Sämtliche Werke*, p. 263; trad. it. p. 50.

11 Lask, «Rechtsphilosophie», in *Sämtliche Werke*, p. 263, nota 1.

4 Scheler e l'esclusione della filosofia in Weber

Due anni dopo la morte di Weber, Max Scheler attaccò il suo discorso 'scientifico', in un commento stringato ma densissimo, e tanto puntuto che non fu pubblicato in vita, sul tema della rimozione weberiana di un piano filosofico nel momento decisivo dell'*approccio* ai valori. È noto come per Scheler i valori abbiano una loro peculiare materialità, che si dà, si rende accessibile attraverso un sentire o intuire (*Wertfühlen, Werteinsicht*) emotivo e non intellettuale. Sulla distanza 'biografica' di Weber da questa prospettiva potrebbero svolgersi numerose obiezioni, perlomeno considerando nel suo caso la pressoché totale elusione dell'argomento della modalità di accesso ai valori, che hanno una *facies* senz'altro contenutistica, e comunque mai ravvisabile in un *a priori* astorico. Secondo Scheler, tuttavia, il suo difetto sta nel non averli pensati su un piano oggettivo.

> Max Weber affida le questioni che derivano dal suo concetto scientifico di ciò che è 'tecnicamente importante' a un'opzione interamente a-razionale, individuale, per mezzo della volontà – e con ciò alla mera lotta dei partiti e dei gruppi. Il suo errore radicale è pensare che i valori materiali abbiano solo il loro significato soggettivo, e che non possa darsi una strada di *conoscenza cogente di cose e valori oggettivi*, di beni e sistemi di beni al di là della scienza positiva.[12]

Ciò che Scheler considera 'errore radicale' è quanto ovviamente Weber aveva più a cuore. Ma la differenza non consiste solo nel preferire una versione oggettiva e una soggettiva della stessa materia valoriale. Quel che Scheler percepisce, resta da vedere se a ragione o meno, è l'assenza in Weber di un profilo di riflessione genuinamente filosofica sulla mediazione tra scienza ed etica, tra neutralità valoriale e dedizione.

> Una prima ragione per l'aspra coincidenza di scienza specialistica positiva neutrale rispetto ai valori e dedizione a-conoscitiva, cieca, a forze irrazionali ('destino', fede in individui carismatici, 'demone' etc.), per la formazione di una visione del mondo è in Max Weber il completo disconoscimento e pertanto l'esclusione del termine medio tra fede, religione e scienza positiva, che merita di chiamarsi 'filosofia'. E senza questo termine medio la scienza non può non diventare routine senza spirito né idee, la religione invece oscuro fanatismo individualistico.[13]

12 Scheler, «Max Webers Ausschaltung der Philosophie», in Id., *Gesammelte Werke*, vol. 8, pp. 430-431; trad. it., p. 146 (trad. modificata).

13 Scheler, «Max Webers Ausschaltung der Philosophie», p. 431; trad. it., pp. 146-147 (trad. modificata). Qui anche un'interessante notazione sull'esclusione della saggezza in Weber.

L'accusa, per quanto a novant'anni di distanza ormai triviale, merita un approfondimento per quanto riguarda la specificazione che assume: «Amore eccessivo per l'oscurità, per la tensione tragicamente indissolubile della vita, un'infatuazione per l'irrazionale *come* tale [...], lo induceva a ritrarre dalla soglia di ogni legittima modalità di conoscenza ogni filosofia che volesse essere qualcosa di diverso dalla fondazione logica ed epistemologica delle scienze specialistiche».[14] Il nesso mancante che viene individuato da Scheler tra quest'afflato *tragico* per la realtà identificata col suo 'resto' in ultima analisi irrazionale e la visione purificata di una metodologia neutrale e neutralizzata è proprio la configurazione metodica attraverso cui viene saltato lo 'iato' tra scienza e vita. Qui l'attenzione di Scheler verte su *nomi* e *tipi ideali* – il procedimento *analogizzante* di cui parlerà Lukács altrettanto criticamente –, perché non se ne vede un intento sistematico, ma solo la dispersione ricomposta in un'omogeneità di natura esclusivamente tecnica.

> Un primo fondamento della sua concezione del rapporto di scienza e visione del mondo è il *nominalismo* di Max Weber – non solo come dottrina logica ed etica, ma come *modo stesso di pensare*. [...] Per lui era ovvio che tutti i concetti fondamentali delle scienze come tali [...] designassero solo e univocamente le affinità di una cerchia di fatti dati tramite i sensi con un 'nome' scelto arbitrariamente, o costruzioni autoprodotte di casi estremi 'tipico-ideali', il cui unico valore sta nella forza con cui padroneggiano e ordinano un determinato materiale storico.[15]

Il valore della scelta nominalistica starebbe quindi nel garantire neutralità valoriale e perspicuità del materiale selezionato (in base, va ricordato, a una scelta comunque *wertbezogen*) sulla base di requisiti di 'organizzazione tecnica', riconducibili all'eco in Weber del giurista alla ricerca della definizione coerente di fattispecie astratte.[16] Ma per Scheler l'esito cui approda l'ipercostruttivismo weberiano sta nella sostanziale povertà d'indirizzo sul modo di approcciare la 'separazione', lo iato tra astratto e concreto, tra universale e individuale. Molto, troppo, sembra possibile all'intelletto lasciato libero di costruire.

14 Scheler, «Max Webers Ausschaltung der Philosophie», p. 432; trad. it., p. 148 (trad. modificata).

15 Scheler, «Max Webers Ausschaltung der Philosophie», p. 433; trad. it., p. 149 (trad. modificata).

16 «Certamente questa testa senz'altro giuridica, perfino iper-costruttiva nei suoi lavori, sentiva che le scienze lavorano con una quantità di concetti che non trovano una copertura attraverso i dati di fatto dell'osservazione contingente. Perciò egli introdusse la sua teoria della costruzione concettuale tipico-ideale» (Scheler, «Max Webers Ausschaltung der Philosophie», p. 433; trad. it., p. 149).

> Se non *c'è* alcuna essenza oggettiva, non c'è alcuna stella e alcuna guida per la direzione di ogni formazione di concetti empirici, né per la distinzione degli stessi valori del sapere e del non-sapere, né per la distinzione dell'irrazionale dal razionale, dell'intellegibile dal non-intellegibile.[17]

Sembra coerente, nell'interpretazione di Scheler, che in una simile libertà di movimento, ebbra di valore soggettivo ma insieme *wertfrei*, si sviluppi una teoria del rilievo dell'atto 'storico', fondatore di storia in ogni momento, se davvero aderente al valore. È esattamente quanto avrà in mente un profondo e più tardo conoscitore di Weber come Eric Weil, che darà di questa valorizzazione dell'atto storico una definizione acuta: ciò che un'attitudine filosofica come questa ha in mente è non tanto il divenire, ma l'*essere il divenire*.[18] Scheler la esprime in questi termini.

> Questo *Actus* sta prima e al di là del suo *terminus a quo* (del morto esser-divenuto [*die toten Gewordenheit*]) e del suo *terminus ad quem*. È l'eterno 'istante', che cambia di contenuto solo sul piano individuale, in cui la storia 'diviene' – l'istante, che non solo determina in modo sovrano il futuro, ma determina esattamente il contenuto di senso del passato storico.[19]

È l'intero profilo di senso della storia ad essere investito da una progettualità radicata e vincolata all'*actus*, come decisione sempre rinnovata che *mima in ogni istante* la sostanza del divenire. E la stessa appropriazione storiografica della storia tramite la selezione tipologica fa parte di un'acquisizione *ex-post* che lo scienziato di realtà produce tramite tipi dettati dal medesimo *actus* volontaristico.

5 Kant e la ricomprensione finalistica del concetto di accidente

L'attacco che Scheler muove a Weber secondo uno schema che si collauderà sempre più (nominalismo, antifilosofia, prodromi di pensiero irrazionalista-decisionista) è leggibile in più direzioni. Resta significativa, per la direzione che si vuole qui segnalare, tuttavia, la manchevolezza che Sche-

17 Scheler, «Max Webers Ausschaltung der Philosophie», p. 434; trad. it., p. 151 (trad. modificata).

18 Weil, *La logique de la philosophie*, p. 289; trad. it., p. 398 (categoria della *Personalità*): «la sua sola guida è il sentimento. Ed è una guida che non parla né tace: indica. [...] Indica che l'arrivo è lo smarrimento del cammino, il contento [*le contentement*] è la distruzione, che il divenire è l'essere e l'essere è il nulla». Sulla categoria resta fondamentale l'analisi di Valentini, *Rileggendo la «Logica della filosofia» di Eric Weil*, soprattutto pp. 306-310.

19 Scheler, «Max Webers Ausschaltung der Philosophie», p. 435; trad. it., p. 152.

ler individua in Weber relativamente a quanto si può chiamare la questione della 'tecnica' del 'tipo', ovvero il disinteresse weberiano per la ragione oggettiva – al di là dell'interesse valoriale che muove l'investigazione – per cui una certa 'tipica' può funzionare meglio di altre, per cui un certo 'interesse storico' precipitato nell'indagine può dare frutti migliori (se non frutti in assoluto) rispetto a un'altra ipotesi costruttivo-ricostruttiva di carattere formalmente 'razionale'. Se ciò che per Scheler è la validità concreta e materiale dei valori in una sfera oggettiva e autonoma, per Weber è invece 'realtà' di un istante di scelta, in ultima analisi imponderabile, al di là della validità della critica di Scheler occorre indagare, sotto un profilo di ricerca trasversale come quello della tecnica 'tipologica', quale statuto rivesta la 'ragione' in Weber, al di là dell'imperversante criterio della 'razionalizzazione' che colora e struttura ogni sua analisi.[20]

Difatti, se si parla di 'tecnica' tipologica di un artefatto quale il costrutto 'storico' ricostruito da chi la storia la scrive, può non esser vano, per chiarire il punto che Weber elude, ricorrere all'analisi d'un elemento che finora non è emerso appieno dalla rapida indagine svolta: l'elemento della causa finale della ricerca storica, per *wertbezogen* che sia. Quel principio – la finalità – che a fine Settecento Kant, padre nominale della generazione filosofica in cui Weber nasce e prospera, aveva trattato anche in relazione all'oggetto-ambito della storia, come sottolineato in età per nulla neokantiana da un originale interprete del Kant filosofo della storia come Gilles Deleuze, che torna al problema, già simmeliano, della distanza tra leggi della natura e leggi della storia.

> La storia, così come appare nella natura sensibile, ci mostra esattamente […] puri rapporti di forza, antagonismi di tendenze. […] Il fatto è che la natura sensibile resta sempre sottomessa alle leggi che le sono proprie. Ma anche se è incapace di realizzare il suo fine ultimo, cionondimeno deve rendere possibile la realizzazione di questo fine *in conformità con le proprie leggi*.[21]

La storia, il cui fine ultimo è l'essere umano acculturato, *genericamente*, la *Kultur* che predispone al dominio dell'*Endzweck* (ossia il soggetto morale),

20 Del problema della trasformazione del concetto di 'ragione' in Weber parla con ampi riferimenti al neokantismo (e in parte a Lask) Bianco, *Le basi teoriche dell'opera di Max Weber*, pp. 27-46.

21 Deleuze, *La philosophie critique de Kant*; trad. it. pp. 123-124. Riportiamo la necessaria premessa teorica di questo discorso: «La natura sensibile in quanto fenomeno ha come sostrato il soprasensibile. In questo sostrato si conciliano il meccanismo e la finalità della natura sensibile, l'uno concernente ciò che in essa è necessario in quanto oggetto dei sensi, l'altra ciò che in essa è contingente in quanto oggetto della ragione. Ciò che vi è di *contingente* nell'accordo della natura sensibile con le facoltà dell'uomo è una suprema apparenza trascendentale, che nasconde un'astuzia del soprasensibile» (p. 122).

deve esser pensabile come rapporto produttivo-generativo di artefatti che concretizzano tale finalità in accordo sempre contingente (eppure, sotto un profilo critico, necessario) con le leggi della natura, senza cui non è pensabile l'attuazione di un fine. Questo discorso concerne il giudizio che si dà su qualsiasi materiale fenomenico, il giudizio di qualsiasi 'scienza di realtà'.

> Quando consideriamo il giudizio teleologico [...] si tratta ora di una finalità *oggettiva, materiale, che implica dei fini*. Ciò che domina è l'esistenza di un concetto di fine naturale, che esprime empiricamente l'unità finale delle cose in funzione della loro diversità.[22]

Nel commento di Deleuze, il concetto kantiano di *Naturzweck* trova diritto di cittadinanza nel momento in cui si pronuncia un giudizio teleologico e alla sua espressione individuale si accorda riflessivamente un concetto di totalità-unità delle cose in una 'natura' pensata secondo leggi. Ma quest'unità è pensata appunto, secondo la nitida espressione deleuziana, «in funzione della loro diversità». Di conseguenza, *proprio in quanto eterogeneo*, il molteplice empirico esprime nella sua contingente legalità l'ambito di validità oggettiva del principio di finalità che la ragione le consegna in funzione regolativa. L'empiria organizzata è giudicata in chiave finalistica, ma sulla base di una cogenza necessitante di specie del tutto peculiare, non fondata nell'oggetto, ma nella ragione.

Questa corretta sottolineatura di uno dei passaggi capitali del discorso kantiano concernente la *Urteilskraft* e del suo principio teleologico non è affatto estranea all'orizzonte neokantiano tedesco di mezzo secolo prima, ma è singolare la risoluzione che viene data, e la piega ermeneutica presa, all'interno della trattazione di uno degli studiosi più oscuramente influenti, nonché tra gli interlocutori più apprezzati di Weber, il più giovane – e già citato – Emil Lask.

Quando Lask, nel suo libro *Fichtes Idealismus und die Geschichte* del 1902, cerca i prodromi di quanto sta per reperire in Fichte, li va a scovare nei paragrafi più densi della seconda parte della *Critica della facoltà di giudizio*, segnatamente quelli in cui si dimostra l'impossibilità di un intelletto intuitivo umano. Si sofferma in particolare sul §76, dove Kant smonta tale ipotesi facendo agio sulla dicotomia necessità-contingenza, che andrebbe a svanire qualora si desse un intelletto intuitivo.

Il concetto di un essere assolutamente necessario è sì un'idea indispensabile della ragione, ma è un concetto problematico, irraggiungibile per l'intelletto umano. Esso ha però un valore per l'uso delle nostre facoltà conoscitive, secondo la loro peculiare costituzione, tuttavia non riguardo

22 Deleuze, *La philosophie critique de Kant*; trad. it. p. 109.

all'oggetto e dunque non per ogni essere che conosce: infatti non posso presupporre in ogni essere il pensiero e l'intuizione come due diverse condizioni dell'esercizio delle sue facoltà conoscitive, di conseguenza della possibilità e realtà delle cose. Per un intelletto in cui non intervenisse tale distinzione ciò significherebbe questo: «tutti gli oggetti che conosco *sono* (esistono)»; e la possibilità di alcuni oggetti che tuttavia non esistono, cioè la loro contingenza (*Zufälligkeit*) qualora esistano, e dunque anche la necessità che va distinta dalla contingenza, non potrebbero affatto entrare nella rappresentazione di un tale essere.[23]

Letta sotto questa prospettiva, l'impossibilità di un intelletto intuitivo potrebbe dirsi la ragione per la 'salvezza dei fenomeni' in Kant. Se il 'finalismo' dell'oggetto non può dirsi interno all'oggetto stesso, la contingenza di oggetti in generale viene determinata proprio dall'esser potuta esser altrimenti (e dall'esser così), grazie all'impossibilità per il nostro intelletto di pensare se non in questi termini il profilo del fenomeno, perché discorsivo. Nel fissare l'insufficienza dell'intelletto umano e la sua ineludibile discorsività, Kant fissa anche la 'regolatività' della ragione in riferimento all'irrazionale contingente. Se l'intelletto, con le sue leggi, non è affatto in grado di calcolare nella loro completezza gli effetti della causalità della ragione una volta che essa si esplichi – come necessariamente accade nella libertà 'esterna' – in natura, e quindi quando è soggetta a tutt'altre leggi rispetto alla determinazione causale della ragione pura pratica, resta però l'oggettiva ed efficace azione pratico-regolativa dei principî della ragione, e quindi della finalità stessa, all'interno di questa sfera: «i giudizi dati in questo modo [...] non possono essere principî costitutivi che determinano l'oggetto per come esso è fatto, rimarranno però, commisurati all'intento umano, principî regolativi, immanenti e sicuri nell'esercizio».[24]

Eppure l'ineludibile 'regolatività' di tali principî è al contempo quanto vi è di necessario per pensare il nesso che si dà tra leggi particolari e tra tali leggi e i fenomeni contingenti, e che non può non essere all'opera nel determinare come la *Urteilskraft* affronti il materiale fenomenico a sua disposizione, vale a dire, dalla nostra prospettiva, quanto vi è di storico. Nell'operare tecnicamente sul patrimonio empirico, non si lavora solo in base a una funzione di sintesi, ma su una presunzione ipotetica di 'unità' all'interno dell'intreccio di contingenze, che è dettata da un interesse della ragione ed è quanto configura il suo 'tipo'-ricostruttivo secondo una determinata modalità.

> Dato che il particolare in quanto tale contiene riguardo all'universale qualcosa di contingente, e tuttavia la ragione richiede nel legame delle

23 Kant, *Kritik der Urteilskraft*, §76, B 341-342; trad. it., p. 235.

24 Kant, *Kritik der Urteilskraft*, §76, B 342, p. 403; trad. it., p. 235.

> leggi particolari della natura anche unità e quindi legalità (la quale legalità del contingente si chiama finalità [*welche Gesetzlichkeit des Zufälligen Zweckmäßigkeit heißt*]), e la derivazione delle leggi particolari da quelle universali, riguardo a ciò che esse contengono di contingente, è impossibile a priori mediante determinazione del concetto degli oggetti, allora il concetto della finalità della natura nei suoi prodotti sarà un concetto necessario per la facoltà umana di giudizio riguardo alla natura, che però non interessa la determinazione degli oggetti stessi, e dunque un principio soggettivo della ragione per la facoltà di giudizio, che in quanto regolativo (non costitutivo) vale altrettanto necessariamente per la nostra *facoltà umana di giudizio*, come se fosse un principio oggettivo.[25]

È proprio in questa nozione di validità *come se fosse principio oggettivo* che si fissa il principio di finalità, dato che ad esso viene assegnata una cogenza necessaria per la facoltà-ponte tra teorico e pratico, l'ineffabile facoltà-forza-capacità governata dalla necessità che quel principio si oggettivi, benché «principio soggettivo della ragione». Si tratta di un'oggettività interna al soggetto che tuttavia si dà come «legalità del contingente» in ogni ente organizzato e che si appalesa nel più complesso aggregato atto a presentarsi come sistema, la 'storia'. Ciò nulla toglie, a seguire l'analisi kantiana del 'kantiano post-hegeliano' Eric Weil, autore come Lask di una *Logica della filosofia*,[26] al «carattere non-necessario, non deducibile della presenza del senso», ma permette altresì di dare corpo alla necessità pratica che «la natura, in quanto natura, debba essere concepita in modo tale che possa prestarsi al pensiero di un fine, di una finalità, di un senso».[27]

6 Lask, Weber e lo *hiatus irrationalis*

Sono questi passi kantiani ad esser discussi e reinterpretati dalla lettura neokantiana in cui Weber, *modo suo*, si iscrive. Ed è consapevole la sua scelta di porsi in una «questione di finalità» ma su un piano radicalmente soggettivistico, se Weber afferma che «il modo di formare i concetti sociologici è in larghissima misura una questione di finalità. Noi non siamo affatto *obbligati* a formulare tutte le categorie che verranno proposte».[28]

25 Kant, *Kritik der Urteilskraft*, §76, B 344, p. 404; trad. it., p. 237.

26 Su una possibile comparazione tra i due percorsi, di Lask e di Weil, si veda la ricognizione di Franchini, «Die Logik der Philosophie bei Hegel, Croce Lask und Weil».

27 Weil, «Sens et fait», pp. 67 e 66.

28 «Die Art der Bildung soziologischer Begriffe ist überaus weitgehend Zweckmäßigkeitsfrage. Keineswegs alle nachstehend […] aufgestellten Kategorien sind wir genötigt zu bilden»

Al riguardo, davvero esemplificative sono le pagine di Emil Lask cui occorre ora tornare. Recuperando la formula di Fichte dello *hiatus irrationalis*, Lask l'ha riattualizzata all'alba del Novecento, mettendola a disposizione del variegato pensiero neokantiano, che l'ha accolta come un quasi-dogma.

L'affondo di Lask procede in due mosse: in primo luogo l'individuale kantiano viene ridotto a un'*empiricità nuda*, in secondo luogo il *nesso* tra forme *a priori* dell'intuizione e dell'intelletto e oggetti fenomenici viene pensato come *ineludibile*. Ciò non arreca però alcuna 'salvazione' del fenomeno, bensì una constatazione della sua *a-valorialità*.

> [Per Kant] l'individuale significa sempre solo il puramente fattuale e 'meramente' empirico, il senza valore *kat'exochen*. *Kant* ha preso in assoluta considerazione, in particolare in ambito teoretico, l'inevitabile vincolo, non interpretabile strada facendo in chiave razionalistica, degli elementi a priori con il materiale empirico. Ma questo fato intellegibile o trascendentale, questa bruta *indispensabilità* [*brutale Unentbehrlichkeit*] dell'empirico non poté illuderlo sulla sua *assenza di valore* in linea di principio.[29]

L'interpretazione dell'empirico in Kant – una sorta di rovesciamento dell'antica accusa hegeliana dell'eccessiva tenerezza verso le cose – come un assoluto *Wertlose* risulta notevolmente diversa dalla lettura che si è suggerita sin qui. L'asserzione che il materiale sia *prinzipiell wertlos* non sembra trovare cittadinanza in Kant (che non si pone questioni di valore del reale). Tanto più che la riflessione kantiana si orienta invece sul reperimento di un principio che renda pensabile il vincolo in chiave sistematica: l'avalorialità del fenomeno non rientra fra i problemi kantiani, che invece intende sottolinearne l'organizzazione interna e la sua riflessione 'regolativa' in un principio di ragione come quello di finalità. Ma a Lask preme di rinvenire in Kant un concetto strutturato di 'irrazionale', che sia tanto il *wertlos* empirico, quanto, e molto problematicamente, il contraccolpo nella riflessione dal particolare all'universale. L'irrazionale 'riflesso' fonda infatti il concetto di *Zufall* – fornisce cioè materiale semantico all'incapacità del conoscere.

(Weber, «Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie», poi in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 403; trad. it. p. 495, nota 1). La traduzione italiana rende *Zweckmäßigkeit* con «opportunità». Si noti come proprio in questa importante nota introduttiva vi sia la più importante menzione pubblica del nome di Lask come autore di lavori metodologici da «prendere in considerazione», «sebbene più indirettamente».

29 Lask, «Fichtes Idealismus und die Geschichte», in *Gesammelte Schriften*, pp. 13-14 (= *Sämtliche Werke*, vol. 1, p. 10).

> Riguardo all'antico rapporto fondamentale del particolare con l'universale troviamo sviluppata in Kant la corretta considerazione secondo cui la più grande pienezza di contenuto, che distingue il particolare al cospetto del suo concetto generico [...] merita di essere chiamata dunque *irrazionale*. Il particolare non è contenuto logicamente nell'universale sotto cui si trova, cioè in riferimento al concetto è '*contingente*' [*zufällig*]. L'incapacità [*Unfähigkeit*] della nostra conoscenza, che si rivela in questa irrazionalità, fonda il concetto logico di caso. Applicando Kant questo concetto ancora una volta alle relazioni della universalità *trascendentale*, ne fornisce un particolare uso ed una sua specifica tipologia, cioè il *concetto logico-trascendentale di caso*.[30]

Il 'pieno' contenutistico dell'irrazionale non contenuto nell'universale resta al di fuori della presa del concetto: è il caso 'empirico'. Il merito di Kant, per Lask, sta nel metter comunque in relazione il concetto logico di caso (uno speculare concettuale dell'incapacità intellettiva di cogliere il contenuto del particolare irrazionale) con l'universalità trascendentale.

> Così il singolo o l'empirico che si apre così agevolmente al vissuto [*Erlebnis*] immediato approda sul piano della riflessione attraverso l''universale' creato propriamente per i fini del pensiero sotto una luce peculiare e problematica: e qui impattiamo nel punto in cui si palesa il nesso più profondo del *problema* teorico-gnoseologico *della realtà e dell'individualità* con la natura del concetto trascendentale di astrazione.[31]

Se per Lask «il concetto logico di caso [*Zufall*] è la sottostruttura speculativa dell'intera *Critica della facoltà di giudizio*»[32], bisognerebbe indagare il punto di caduta della sua analisi di tale 'sottostruttura' per il seguito del discorso portato avanti su Fichte.[33] Nella nostra limitata indagine, rileva il peso specifico che il nesso Kant-Fichte reperito da Lask sembra fotografare in un'interpretazione complessiva della contingenza come irrazionale

30 Lask, «Fichtes Idealismus und die Geschichte», in *Gesammelte Schriften*, vol. 1, p. 39 (= *Sämtliche Werke*, p. 29).

31 Lask, «Fichtes Idealismus und die Geschichte», in *Gesammelte Schriften*, vol. 1, pp. 38-39 (= *Sämtliche Werke*, p. 29).

32 Lask, «Fichtes Idealismus und die Geschichte», in *Gesammelte Schriften*, 40/41 (= *Sämtliche Werke*, p. 30).

33 Su questi punti, qui affrontati corsivamente, rimandiamo allo studio approfondito di Masi, *Emil Lask*, pp. 136-162, in part. pp. 146-153, dove si isolano e determinano i concetti di «formalità, generalità e *Trägerschaft*», e si rammenta la sottolineatura laskiana del destino di «antirazionalismo critico» (p. 150) – in un passo che citiamo più oltre – per questa forma di razionalismo a confronto col problema dell'effettualità empirica.

– nella sua duplice fattezza di irrazionale empirico e del 'caso' come specchio concettuale dello stesso –, che vedrà in Weber uno dei suoi esiti più interessanti, se è vero, come notato da Hennis più di venticinque anni fa, che «sarebbe un grande *tema di per sé* – da segnare per un'elaborazione ulteriore: la 'logica del giudizio' di Weber e la logica del suo tempo».[34]

Vi è un luogo preciso in cui Weber tratta del concetto di 'caso', richiamandosi al primo maestro di Lask, Windelband, e al suo primo scritto, *Die Lehre vom Zufall* del 1870. La trattazione weberiana contrappone una nozione causale del 'caso' (il caso relativo, «nel senso di una relazione logica tra complessi di cause *concepiti* separatamente») a una *teleologica*, «la cui antitesi è ciò che è 'essenziale', sia che si tratti della formazione di un *concetto* effettuata a scopi conoscitivi [...] sia che si compia una valutazione di certi oggetti reali o pensati come 'mezzi' in vista di uno 'scopo'».[35] La nozione di 'caso' viene quindi relegata a un'antitesi non troppo perspicua, almeno per il suo peso non squisitamente metodologico. La teleologia viene affrontata sul piano dei soli 'mezzi' e non su quello, più propriamente kantiano, del suo principio di ragione, regolativo eppure *in ciò paradossalmente* costitutivo. La determinazione epistemologica dell'atto giudicante, l'espressione attraverso cui si distingue tra caso e volontà libera, viene a perdersi poi nella polemica con Meyer svolta nelle pagine immediatamente successive. Se vi viene sottolineato «quanto vi sia di erroneo nell'assunzione che la 'libertà' del volere, comunque intesa, sia identica con l''irrazionalità' dell'agire»,[36] non si specifica quanto vi sia di ulteriormente irrazionale non tanto nell'agire, ma nella sedimentazione dell'agire, nel suo deposito storico, su cui lo scienziato di realtà torna *per chiarire cause ed effetti, e comprendere i motivi del suo interesse*. È questo il punto su cui si innesta la difficoltà weberiana di trasporsi oltre lo *hiatus* senza ricorrere all'adesione ai valori. Weber sembra trovare una soluzione nel distinguere tra giudizio di valore e 'relazione ai valori', e nel riportare la *dipendenza teleologica* alla selezione e all'*interesse* dello storico.[37]

> Il 'giudizio di valore' significa che io 'prendo posizione' in un determinato modo concreto nei suoi confronti, considerandolo nella sua specificità concreta; e le fonti soggettive di questa mia presa di posizione, dei *miei*

34 Hennis, *Max Webers Fragestellung*, p. 229. Si veda però tutto il capitolo *Voluntarismus und Urteilskraft* (pp. 195-236), che coglie la centralità della questione della *Urteilskraft* per la conseguente riflessione politica di Weber.

35 Weber, «Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik», in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 219; trad. it., p. 215.

36 Weber, «Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik», in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 226; trad. it., p. 221.

37 Weber, «Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik», in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 228; trad. it., p. 223.

> ‘punti di vista giudicanti’ che sono decisivi a tale scopo, non sono affatto un ‘concetto’ e tanto meno un ‘concetto astratto’, bensì un ‘sentire’ e un ‘volere’ del tutto concreto, configurato e composto in maniera quanto mai individuale.[38]

Lo scienziato della realtà – che non giudica, ma comprende e spiega – deve pertanto sfuggire all’irrazionalità volitivo-emotiva del sentire il valore, ciò che gli consente di giudicare. Se la selezione dello storico è dominata dal suo interesse, e se questo interesse è determinato dalla sua relazione ai valori, il momento – escluso dalla corretta metodologia della scienza sociale – dell’*apprensione* della sfera valoriale si identifica con un punto emotivo-volitivo in cui la decisione è forzatamente *per* la sfera ‘superiore’ che guida l’azione e si incarna in un sentimento.

> Nell’impiego logico dei fatti della realtà culturale si ha quindi questa antitesi tra una formazione di concetti attraverso l’impiego, a scopo esemplificativo, del ‘fatto particolare’ come rappresentante ‘tipico’ di un *concetto* astratto, ossia come strumento di *conoscenza*, e l’inserimento del ‘fatto particolare’ in quanto elemento, cioè in quanto ‘fondamento reale’, entro una *connessione* reale concreta [...]. Essa contiene quell’antitesi del procedimento designato da Windelband come ‘nomotetico’, e da Rickert come proprio della ‘scienza naturale’, nei confronti dello scopo logico delle ‘scienze storiche della cultura’. Essa contiene al tempo stesso l’unico senso legittimo nel quale si può definire la storia una scienza *di realtà*.[39]

La *Wirklichkeitswissenschaft* si riduce quindi all’antitesi ereditata, con notevoli differenze interne, da Windelband e Rickert e Simmel,[40] che vuole mostrare come la storia non sia una descrizione senza presupposti, *wie es eigentlich gewesen*, di fatti individuali. L’individuale nella lettura della ‘scienza di realtà’ che dà Weber non è limitato a un ruolo strumentale, ma è anche fondamento reale, è *propriamente* oggetto di scienza di realtà, quando si pone in *concreta connessione causale* con la costruzione operata dallo storico mediante un processo che ne considera l’aspetto semantico: ciò che conta è il «significato», ovvero «il ‘contenuto’ dell’oggetto, per esempio del *Faust*, in rapporto a possibili relazioni di valore, o, in altri

38 Weber, «Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik», in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 252; trad. it., p. 244.

39 Weber, «Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik», in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 237; trad. it., p. 231.

40 Weber, «Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik», in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 237, nota 2; trad. it., p. 231, nota 51.

termini, il ‘contenuto’ del *nostro interesse* per l’individuo storico», non «esprimibile mediante un concetto di genere».[41] L’irrazionale di Lask si configura in Weber come ‘sensato’ solo come relazione semantica tra il ‘fondamento reale’ – non meglio determinato se non come *oggetto in rapporto empirico col tipo*, il cui contenuto reale al di là della relazione resta oscuro. Il reale è valutato come elemento della costruzione tipologica, ma il problema del fondamento ‘reale’ del tipo è avocato interamente dalla ‘relazione ai valori’.

È evidente come la scienza di realtà costruisca un nuovo concetto di individuo storico, strappandolo all’anonimato *wertlos* dell’empiria, ma nel far ciò postuli un ricorso alla *Wertbeziehung* come esplicazione definitiva, senza delinearne quel ponte ulteriore verso l’oggettività unitaria di ‘scienza’ e ‘realtà’ che la teleologia kantiana avrebbe potuto offrirgli, virando invece verso lo *hiatus* fichtiano-laskiano.

7 Lask, Weber: la tirannia della realtà

La posizione di Lask, nell’affrontare il concetto di *Wirklichkeit*, è molto netta nel separare questa nozione da quella dell’oggettualità (*Gegenständlichkeit*) quale «funzione sintetica dell’intelletto». La *realtà* viene identificata con la sensazione e di qui ridotta a irrazionale.

> Se si prescinde da ogni elemento concettuale, allora la sensazione rimane come ciò che non può essere ‘affatto anticipato’ o determinato a priori, come *resto irrazionale*. […] Casualità e irrazionalità sono anche l’ultima parola che il razionalismo, che perciò stesso diviene ‘antirazionalismo critico’, ha da dire sul *problema della realtà empirica e dell’individuale*. Quel che viene qui inteso con ‘realtà’ non può esser scambiato con la ‘dignità’ dell’*oggettualità*, che significa piuttosto una necessità dell’intelletto.[42]

Fermo restando che lo sguardo viene qui limitato alla razionalità dell’intelletto (e, si badi, alle sue necessità di costruire un suo piano oggettuale con una sua logica autonoma stringente), senza sfiorare il tema della necessità di ragione – proprio della Terza Critica –, che vi sia un accordo tra facoltà tale da permettere di determinare i fenomeni in maniera teleologica, la ‘realtà’ che non ha lo statuto di *Gegenständlichkeit* è realtà

41 Weber, «Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik», in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 253; trad. it., p. 245.

42 Lask, *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, in *Gesammelte Schriften*, vol. 1, p. 42 (= *Sämtliche Werke*, vol. 1, pp. 31-32).

abbandonata a se stessa («rigida determinatezza e adamantino esser così [*Sosein*]»), che si pone come datità *tout court*, non ulteriormente elaborabile. Questa lettura di Kant fornisce la chiave per il passaggio a Fichte e al riconoscimento della separazione incolmabile tra forme e contenuti, tra universale e particolare. La dura sensazione che fornisce la trama della *Wirklichkeit* resta irrazionale, impossibilitata a diventare 'fondamento reale' – ed è curioso come la lettura che Lask fornisce di Kant ricalchi le parole che, lo si è visto, Weber userà a proposito di come si aderisca ai valori nell'esprimere il *Werturteil* («un 'sentire' e un 'volere' del tutto concreto, configurato e composto in maniera quanto mai individuale»). Ma se questa è solo un'analogia di usi terminologici, è il margine di movimento che si gioca nella prassi reale che colpisce: c'è un residuo irrazionale in basso (la sensazione), e uno in alto (la sfera valoriale). La razionalità ha agio nel coniugare il fondamento reale della scienza sociale e l'interesse scientifico strutturante che nasce dal rapporto coi valori. Ma il divario resta.

> Per la caratterizzazione logica dell'empirico diviene ora decisivo il riconoscimento dell'*abisso* insuperabile per il nostro intelletto tra la *forma* universale e il contenuto specifico. […] L'individuale non è contenuto nelle forme. […] Nell'elemento individualmente determinato della singola datità, nel 'sentimento' immediato, nella sensazione egli [Fichte] ravvisa il territorio inaccessibile al concetto; nella '*realtà*' empirica egli riconosce un *resto* inderivabile dalle forme dell'io, esaurientemente dedotte e concettualmente costituite, ossia *irrazionale, un limite per ogni spiegazione trascendentale*. *Così adesso per lui come già per Kant il segreto della realtà empirica* [*empirische Wirklichkeit*] *consiste nella contingenza o irrazionalità*.[43]

A giudicare dalla lettura di Lask, questo esito kantiano e post-kantiano mette radicalmente in discussione la potenza del concetto, la sua capacità di presa sulla realtà, facendo piuttosto luce sulla sua «manchevolezza logica».[44] La realtà non è impregnata di concetto: la sua costituzione irrazionale ne garantisce la novità inesauribile che mette in discussione ogni tenuta calcolabile della speculazione concettuale. Si tratta di una *Brutalität der Wirklichkeit*, un costrutto che occorre tener presente per cogliere il successo della formula che conclude questo passo, lo *hiatus irrationalis*, in un territorio metodologicamente 'controllato' come quello del neokantismo (soprattutto sud-occidentale).

43 Lask, *Gesammelte Schriften*, vol. 1, pp. 116-117 (= *Sämtliche Werke*, vol. 1, pp. 84-85).

44 Lask, *Gesammelte Schriften*, vol. 1, pp. 38-39 (= *Sämtliche Werke*, vol. 1, p. 28).

> La *brutalità della realtà* deve metter fine all'indecisione del nostro pensiero. La brutalità è la 'legge' della realtà, l'unica e assoluta. La brutalità ha inoltre come conseguenza che la realtà può essere solo attesa e percepita nella sua incalcolabilità, deve essere sempre 'nuova' e sorprendente. Questo improvviso crollo di tutte le fila della speculazione davanti al fatto della realtà brutale viene chiamato da *Fichte* lo «hiatus» assoluto, che nessuna riflessione può colmare, ma proprio l'ultimo elemento, inattingibile del sapere. La realtà pertanto si può pensare sì come una 'produzione' dell'io, ma notabene come produzione di un oggetto, «sulla cui genesi non può esser dato conto e di conseguenza *tra la proiezione ed il proiettato vi è l'oscurità ed il vuoto*, cosa che io ho indicato forse un po' scolasticamente, ma in modo credo efficace con l'espressione *projectio per hiatum irrationalem*».[45]

Il celebre riferimento è al Fichte già 'scavalcato' nelle gerarchie da Schelling, almeno stando alla *Differenzschrift* di Hegel. Il lemma è infatti tratto dalla *Wissenschaftslehre* del 1804[46] e serve a Lask per denotare l'alternativa in cui si dibatterebbe il pensiero fichtiano della 'realtà' appena percepisce il vuoto che separa l'io dall'empiria, proiezione e proiettato. Se la realtà è *bruta*, il proiettante deve generarla secondo le *sue leggi*, dato che l'unica legge della realtà, come visto, è la sua *Brutalität*. «Sotto prospettive epistemologiche, la realtà va considerata un prodotto di sintesi categoriali. La metodologia conferisce questo punto di vista copernicano alle creazioni dell'attività selettiva delle singole scienze».[47]

Non a caso è esattamente a questo stesso passo di Fichte che approda l'analisi di Lukács di *Storia e coscienza di classe*. Non a caso, data l'esplicita presenza di Lask proprio nel frangente concernente *Le antinomie del pensiero borghese*.

45 Lask, *Gesammelte Schriften*, vol. 1, pp. 171-172 (= *Sämtliche Werke*, pp. 124-125). Ottimi spunti, anche sul nesso da una parte con Kuno Fischer e dall'altra con Weber, riguardo all'«orizzonte irrazionalista per il quale reale è solo l'informe *Kontinuum* eterogeneo» nell'acuto studio di Tuozzolo, *Emil Lask e la logica della storia*, pp. 150-151, e sulle conseguenze biografiche, pp. 144-145.

46 Il riferimento è alla *Wissenschaftslehre 1804*, ovvero al *XV. Vortrag*, ora in Fichte, *Gesamtausgabe*, sez. II, *Nachgelassene Schriften*, vol. 8, p. 236. L'espressione si ritrova anche alle pp. 230, 248 sgg., 294, 324 sgg. (come *hiatus irrationalis*), e alle pp. 224 sgg., 237, 324 sgg. (come *projectio per hiatum irrationalem*). Si noti la determinazione alla prima occorrenza, a p. 224: «così non si può spiegare come dall'unità, dalla mera unità pura, segua un in sé e un non-in sé; tuttavia, se essa viene presupposta, come unità dell'in sé e del non-in sé; allora però l'inintelligibilità e inspiegabilità è in questa *determinatezza* dell'unità, ed essa stessa sarebbe solo il *projectum per hiatum irrationalem*». Sul concetto e sul retroterra neokantiano in cui matura la sua 'riscoperta' si sofferma Petrella, *La 'silenziosa esplosione del neokantismo'*, pp. 45-55.

47 Lask, «Rechtsphilosophie», in *Gesammelte Schriften*, p. 308 (= *Sämtliche Werke*, p. 264); trad. it., p. 51.

> In rapporto alla materia dell'essere la 'generazione' [*Erzeugung*] ininterrotta del contenuto significa qualcosa di completamente diverso che per il mondo della matematica, che è costantemente fondato sulla costruzione: ed inoltre mentre la 'generazione' significa qui soltanto *intelligibilità* dei fatti secondo l'intelletto, nel caso della matematica generazione e intelligibilità coincidono interamente. Tra tutti gli esponenti della filosofia classica, chi ha visto meglio questo problema è stato Fichte nel suo periodo di mezzo.[48]

L'analisi di Lukács riporta correttamente il problema speculativo del neokantismo all'istanza concettualizzata da Fichte attraverso il ricorso allo *hiatus irrationalis*. Il problema di una 'scienza di realtà', a prescindere dallo specifico utilizzo che ne fa Weber, si configura come l'espressione, sin dall'impossibile genitivo oggettivo espresso nel costrutto, di uno iato incolmabile *tra l'io proiettante leggi e il proiettato eslege*. La purezza metodologica contrasta con la fatticità (e in ultima analisi la tirannia) di un irrazionale irrecuperabile alle sorti del concetto. Lo strapotere dell'intelletto si esercita semmai solo su una materia 'addomesticata'.

> Ogni scienza particolare [...] lascia il sostrato materiale che in ultima analisi si trova al suo fondo nella sua intatta irrazionalità («ingenerabilità», «datità»), così da poter operare senza impedimenti, in un mondo in se stesso concluso e reso metodologicamente puro, con categorie dell'intelletto applicabili senza problemi: anzi, queste categorie non vengono più applicate al sostrato realmente materiale (neppure a quello della stessa scienza particolare), ma ad una materia 'intelligibile'. E la filosofia [...] mette in evidenza l'irrazionalità della materia, in senso logico, come fatto 'ultimo' (Windelband, Rickert, Lask).[49]

Che Weber possa essere in ultima analisi riguardato – d'altronde l'utilizzo weberiano del lemma *hiatus irrationalis* è esplicito sin dal saggio del 'ritorno', quello su *Roscher e Knies*[50] –, è in qualche modo messo in chiaro da un successivo passaggio di Lukács su Rickert, che individua il lavoro dello storico, e la sua pretesa di *Objektivität*, come determinato dalle proprie condizioni socioculturali.

48 Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, p. 297; trad. it., p. 156. La citazione è ripresa in Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, p. 76, con esplicito riferimento a Lask («solo in Lask può trovarsi un più profondo influsso del tardo Fichte»).

49 Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, p. 298; trad. it., pp. 157-158.

50 Weber, «Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie», p. 15 e p. 35; trad. it., p. 19 («lo *hiatus irrationalis* tra concetto e realtà») e p. 37 («lo *hiatus irrationalis* tra la realtà che è sempre data concretamente e individualmente e i concetti e le leggi generali»).

Indicando nei «valori culturali», non riconosciuti nella loro materia e validi soltanto nella loro forma, gli elementi su cui si fonda l'oggettività «riferita al valore» (*wertbeziehend*) della storia, si elimina in apparenza la soggettività dello storico nel momento in cui giudica: ma solo per assegnare ad essa, come criterio dell'oggettività, come guida verso l'oggettività, la *fatticità* dei «valori culturali che valgono per la sua comunità [cioè per la sua classe]». L'arbitrio e la soggettività si spostano così dalla materia dei fatti particolari e dal giudizio su di questi al criterio stesso, ai «valori culturali validi» (*geltenden Kulturwerte*).[51]

Per quanto Weber non sia l'oggetto esplicito dell'attacco, l'intero apparato gnoseologico che lo supporta, nonché l'intera sua terminologia può dirsi inclusa in questa obiezione (che da Fichte e dal suo concetto di nazione – esito di *Fichtes Idealismus und die Geschichte* – muove implicitamente fino allo slancio bellicista che vede Lask arruolarsi, e morire nel 1915, con annessa commozione dei Weber).[52] Quel che conta, a prescindere dalla critica mossa, è l'interpretazione che vede nel neokantismo, sulla base di una lettura tanto radicale quanto nettamente parziale di Kant e Fichte, una realtà ridotta a *Faktizität*.

8 Punti, posizioni, aggressioni nel politeismo

Il senso della neutralità valoriale, sul piano dell'avanzamento metodologico, sta nel sottolineare la necessità di una 'scienza di realtà' non passiva nei confronti della polifonia disturbante del materiale storico. L'opposizione di Weber, al riguardo, è energica, ed energico è il tentativo di fusione del metodo esplicativo col metodo 'comprendente' messo a punto sin dal 1904.[53]

51 Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, p. 333; trad. it. cit., pp. 199-200 (trad. modificata). I passaggi virgolettati sono tratti da Rickert, *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, p. 562; trad. it., p. 336. Un'analisi intelligente del ruolo della *Fichtes Lebenslehre* per lo sviluppo successivo del pensiero di Lask è in Glatz, *Emil Lask*, pp. 230-243.

52 Marianne Weber, *Max Weber*, pp. 611-613, qui p. 612: «La decisione di sacrificarsi per la patria, però, fu subito presa. Non intendeva risparmiarsi servendo il tempio, mentre la terra si impregnava del sangue dei suoi fratelli». Ma, assai più approfonditamente, sulla matrice teorica del tema esistenziale si veda il pionieristico studio di Carrino, *L'irrazionale nel concetto*, p. 76, che insiste sulla necessità – benché contraddittoriamente esposta – in Lask, sulla base della distinzione giustizia-diritto, di un «valore del diritto» piegato nel senso della costruzione di una «comunità di cultura», come compito politico.

53 «Io mi oppongo energicamente alla convinzione che una scienza 'realistica' dei fenomeni etici, vale a dire l'indicazione delle influenze di fatto che le convinzioni etiche, prevalenti in un certo gruppo di uomini, hanno subito dalle altre condizioni di vita e a loro volta hanno esercitato su di esse, possa da parte sua dare luogo a un''etica', la quale possa asserire qualcosa intorno a ciò che *deve* valere. [...] Mediante l'indagine psicologico-empirica e storica di un determinato punto di vista che esprime giudizi di valore, considerato nel suo

Nondimeno, come si evince dalle critiche di provenienza opposta, ma singolarmente concordi, mosse alla metodologia weberiana nell'immediato, una realtà ridotta a fatticità, a *Brutalität*, correva il rischio di non esser compresa né spiegata dalle scienze ad essa dedicate nel momento in cui si doveva concepire una, ad esempio, 'scienza della realtà etica' o 'politica'. Non appare un caso che una delle definizioni del 'politeismo dei valori' che viene fornita da Weber nel *Senso della neutralità valoriale* sia incentrata quindi sulla rappresentazione della vita come una serie di 'decisioni ultime', una rilettura in chiave di adesione decisionista ai valori del mito di Er nel libro X della *Repubblica* (e non interpretabile come «relativismo»).[54] Qui Weber riconosce come un'autentica filosofia dei valori conduca inevitabilmente a una lettura polemologica, dando esplicitamente ragione e agio all'interpretazione – una mera ripetizione, in questo caso – che ne darà Schmitt nella *Tirannia dei valori*.

> La filosofia dei valori ha risposto contrapponendo al regno di un essere determinato in modo esclusivamente causale un regno dei valori come regno della validità ideale. Era un tentativo di affermare l'uomo come creatura libera e responsabile [...] La validità dei valori si basa su atti di posizione [*Setzungen*]. Ma chi è, qui, che pone i valori? Le risposte più chiare e anche più aperte a questa domanda le troviamo in Max Weber: a porre i valori è quindi l'individuo umano nel suo totale libero arbitrio puramente soggettivo. [...] La libertà puramente soggettiva della posizione dei valori conduce però a un eterno conflitto dei valori e delle visioni del mondo.[55]

Anche qui, la rilevanza – e la sostanziale correttezza – di una lettura di Weber e della *Wertphilosophie* attraverso la chiave della *Setzung* mette

condizionamento individuale, sociale, storico, non si perviene mai ad altro che a questo – a *spiegarlo comprendendolo*» (Weber, «Der Sinn der 'Wertfreiheit'», pp. 464-465; trad. it., p. 559). Una ricostruzione dell'etica weberiana negli anni dieci, tra *Economia e società* e i temi della neutralità valoriale, del 'politeismo cristiano' che si ravvisa a partire dall'uso di Mill (e che Weber non concepirebbe in modo adeguato), e del nesso tra professione e servizio, è in Goldman, «Economy and Society and the Revision of Weber's Ethics», in part. pp. 47-57. Sull'inflessione filosofica e anti-Rickert dei passaggi 'politeistici' tra il 1916 e il 1919, si veda la tesi di Rossi, «La metodologia delle scienze storico-sociali», qui pp. 32-36, secondo cui nel primo dopoguerra «Weber era approdato a una teoria *filosofica* dei valori».

54 Cfr. Weber, «Der Sinn der 'Wertfreiheit'», p. 469; trad. it., p. 563. Un'acuta e 'fedele' interpretazione del politeismo weberiano come «segreta amicizia nell'inimicizia» come «necessità della vita» nell'«antagonismo» tragico «tra possibili» è in Di Marco, «Su alcune implicazioni filosofiche della riflessione weberiana», pp. 85-86. Ma si veda la recente rilettura del passaggio platonico weberiano in Schluchter, «'Die Entzauberung der Welt': Max Webers Sicht auf die Moderne», pp. 14-17, che sottolinea, accanto alla *wertabsolutistische Position* di Weber, anche il suo carattere non religioso (p. 16).

55 Schmitt, *Die Tyrannei der Werte*, p. 39; trad. it., p. 50.

in luce l'eredità *sensu lato* fichtiano-nietzscheana che sembra emergere nella partizione di campi del reale separati e incomunicanti, che portano a una frattura tra i *Gebiete* culturali, ma anche a una divisione tra valori divergenti, e a punti di vista prospettici implicitamente conflittuali. Alla filosofia spetta solo, secondo Weber, di determinare *topograficamente* il luogo e il senso del giudizio di valore, il suo ambito di validità che non comunica con gli altri se non in modo conflittuale.

Quel che resta, a partire da un'osservazione unitaria (e forzatamente semplificata) della 'scienza di realtà' weberiana, è l'impossibilità di ridurre a visione sistematica i singoli percorsi storici 'scelti' dallo studioso e di conseguenza tantomeno i suoi stessi oggetti. La scelta valoriale dettata dall'*interesse storico* non reca segni della propria superiorità se non mediante fondamenti tecnici, la spiegazione comprendente migliore è preferibile perché funziona meglio – ma da un punto di vista veritativo la sua tecnicità porta un vantaggio solo relativo, dipendendo comunque e sempre dall'*interesse* alla base del tipo. Proprio l'impossibilità di ravvisare una ricostruzione unitaria ha portato un Carl Schmitt a fornire l'icastica definizione di *filosofia puntinista* per fornire un quadro d'insieme della *Wertphilosophie*.

> La filosofia dei valori è una filosofia di 'punti' [*Punkt-Philosophie*], l'etica dei valori un'etica di punti [*Punkt-Ethik*]. Punto di osservazione, punto di vista, punto prospettico. [...] Essi si collocano nel sistema di un puro prospettivismo, un sistema di relazioni. Ogni valore è quindi un valore di posizione. [...] Ora, proprio qui dove il puntinismo del pensare per valori balza agli occhi si manifesta con forza l'onestà intellettuale di Max Weber.[56]

Se «nessuno pensa più di inchiodarlo alla sua gnoseologia neokantiana», chiosa Schmitt nello stesso passo, a Weber andrebbe attribuito il merito di aver colto (e detto *apertis verbis*) il senso specifico di questo 'puntinismo'. Schmitt cita un passo delle *Kritische Studien*.

> Ci troviamo di fronte a una infinita molteplicità di prese di posizione 'giudicanti' [*«wertender» Stellungnahmen*]; e l''interpretazione' di questi oggetti di valore così differente ha in comune [...] soltanto l'elemento *formale*, e il suo senso consiste proprio nel rivelarci i *possibili* 'punti di vista' e 'punti di attacco' [*Angriffspunkt*] del 'giudizio'.[57]

Sull'uso del termine *Angriffspunkt*, che va a mettere ordine nell'infinito

56 Schmitt, *Die Tyrannei der Werte*, pp. 41-42; trad. it., pp. 53-54.

57 Weber, «Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik», p. 246; trad. it., p. 239.

pluralismo delle *Stellungnahmen* – quasi una decisione che va a ordinare il caos – si basa come noto l'ulteriore lettura schmittiana, secondo cui Weber disvelerebbe così il dato di fatto per cui «l'aggressività è connaturata alla struttura tetico-ponente (*thetisch-setzerisch*) del valore, e continua a essere prodotta dalla concreta attuazione del valore».[58] È quindi il carattere di *Setzung* con cui il valore si impone alla realtà il motivo per cui secondo Schmitt la filosofia dei valori contiene virtualmente in sé un elemento polemogeno. E la stessa 'purezza' metodologica di Weber non sarebbe affatto esente da un decisivo momento *thetisch*.

Quel che dunque emerge dalla lettura composita fornita da Schmitt è l'inevitabile eco 'politica' (ma anche etica) che essa fa risuonare sulla neutralità di Weber.[59] Ineludibile, al riguardo, è anche l'eco della critica di Scheler dell'assenza di una mediazione filosofica tra scienza e politica, lacuna che incide sull'inevitabile non-coincidenza di comprensione e presa di posizione, insita nel dissidio sul motto *comprendre c'est pardonner*: «Poiché 'tutto comprendere' non significa anche 'tutto perdonare', né la mera comprensione del punto di vista altrui conduce, di per sé, alla sua approvazione».[60] Lo sfondo della presa di posizione palesa necessariamente un *décalage* con lo sfondo della comprensione.

Ma lungi dal significare soltanto una 'tirannia' dei valori – e l'impotenza etico-politica cui approda la visione 'puntinista' – all'interno di questo scarto implicato dalla gnoseologia weberiana prende piuttosto nuova forma filosofica la *brutalità della realtà* di cui parlava Lask. Non tanto quindi per la funzione 'tirannica' che i valori assumerebbero – che è un esito, semmai, della più profonda questione sollevata da Scheler prima, da Schmitt poi –, ma per l'incapacità della *tirannica Wirklichkeit* di esser oggetto di una considerazione teleologica, di uno sguardo scientifico che giovi sul piano della determinazione di una filosofia pratica. Un'incapacità che sancisce *a priori* la tirannia della materia bruta rispetto alla considerazione filosofica, nonché la brutalità dell'irrazionale nel frenare un approccio filosofico alla prassi.

Nel percorso disegnato da Lask – ovvero l'interpretazione più radicale del passaggio da Kant al dopo Kant (Fichte) – si può ravvisare come Weber

58 Schmitt, *Die Tyrannei der Werte*, p. 44; trad. it., p. 56.

59 Una lettura problematizzante e niente affatto decisionista del riferimento ai valori in Weber, e della differenti razionalità valoriali nelle contemporanee società pluraliste (ma dominate dal capitalismo) è nell'opera di Vincent, *Max Weber ou la démocratie inachevée*, pp. 181-195.

60 Weber, «Der Sinn der 'Wertfreiheit' der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften», p. 465; trad. it., p. 559. Volpi, «Anatomia dei valori», pp. 105-106, ricorda l'origine del motto *Comprendre c'est pardonner* da Madame de Staël, *Corinne ou l'Italie*, poi ripreso nell'epilogo del *Nietzsche contra Wagner*. Da parte di Schmitt, in *Tyrannei der Werte*, si legge a p. 26 (trad. it., p. 35): «Né si possono discutere i due opposti aspetti del 'comprendere', il cui risultato pratico può essere un 'perdonare tutto' (*comprendre c'est pardonner*), ma anche un 'distruggere tutto' (*comprendre c'est détruire*)».

rinvenga quindi le premesse per la sua svolta etica in chiave di filosofia dei valori, per il suo stravolgimento dell'apparato categoriale dei Windelband e dei Rickert. La tirannia del reale *qua* irrazionale si avvale di una risposta scientifica consapevolmente autolimitata: l'io giudicante in riferimento al valore, interessato e capace di operazioni intellettive su sezioni finite del reale, lo destruttura e lo plasma in base alle sue radici valoriali. Così, sulla scia del Fichte di Lask, per Weber il resto del reale rimane «resto irrazionale», di cui non si dà scienza né conoscenza. Resta scena, ma anche perno necessitante e in tanto sovrano, d'una proiezione intellettuale che cela in sé un'opzione valoriale, su cui, prima di un'intesa, è più agevole pensare il conflitto.

Bibliografia

Aron, Raymond. *La philosophie critique de l'histoire: Essai sur une théorie allemande de l'histoire* [1938]. Paris: Vrin 1969.

Bianco, Franco. *Le basi teoriche dell'opera di Max Weber*. Roma; Bari: Laterza, 1997.

Carrino, Agostino. *L'irrazionale nel concetto: Comunità e diritto in Emil Lask*. Napoli: Esi, 1983

Deleuze, Gilles. *La philosophie critique de Kant*. Paris: PUF, 1963. Trad. it. *La filosofia critica di Kant*. Traduzione di Marta Cavazza, Antonella Moscati. Napoli: Cronopio, 2009.

Di Marco, Giuseppe Antonio. «Su alcune implicazioni filosofiche della riflessione weberiana» [1982-1983]. In: Di Marco, Giuseppe Antonio. *Studi su Max Weber*. Napoli: Liguori, 2003, pp. 3-115.

Fichte, Johann Gottlieb. *Gesamtausgabe*, sez. II, *Nachgelassene Schriften*, vol. 8. Hrsg. Reinhard Lauth, Hans Gliwitzky, con la collaborazione di Erich Fuchs, Erich Ruff, Peter Karlfried Schneider. Stuttgart; Bad Cannstatt: F. Frommann Verlag (G. Holzboog), 1985.

Franchini, Raffaello. «Die Logik der Philosophie bei Hegel, Croce, Lask und Weil». In: Henrich, Dieter; Hortsmann, Rolf Peter (Hrsg.). *Hegels Logik der Philosophie*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1984, S. 106-123.

Glatz, Uwe B. *Emil Lask: Philosophie im Verhältnis zu Weltanschauung, Leben und Erkenntnis*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001.

Goldman, Harvey. «*Economy and Society* and the Revision of Weber's Ethics». In: Camic, Charles; Gorski, Philip S.; Trubek, David M. (eds.). *Max Weber's Economy and Society: A Critical Companion*. Stanford: Stanford University Press: 2005, pp. 47-69.

Hennis, Wilhelm. *Max Webers Fragestellung*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1987. Trad. it. in: Hennis, Wilhelm. *Il problema Max Weber*. Traduzione di Enzo Grillo; prefazione di Franco Ferrarotti. Roma; Bari: Laterza, 1991.

Kant, Immanuel. *Kritik der Urteilskraft*. Hrsg. Wilhelm Windelband. In:

Kant's Gesammelte Schriften, vol. V. Berlin: G. Reimer, 1908, S. 165-485. Ed. it. *Critica della facoltà di giudizio*. Traduzione a cura di Emilio Garroni, Hansmichael Hohenegger. Torino: Einaudi, 1999.

Lask, Emil. «Rechtsphilosophie». In: Windelband, Wilhelm (Hrsg.). *Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts: Festschrift für Kuno Fischer*, 2. Band. Heidelberg: C. Winter 1905. Riedito in: Lask, Emil. *Gesammelte Schriften*. Hrsg. Eugen Herrigel; Vorwort von Heinrich Rickert, vol. 1. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1923, S. 275-331. Riedito in: Lask, Emil. *Sämtliche Werke*, vol. 1, *Fichtes Idealismus und die Geschichte. Kleine Schriften*. Con un testo di Rainer Friedrich. Jena: Scheglmann, 2002, pp. 231-284. Ed. it. *Filosofia giuridica*. Traduzione di Agostino Carrino. Napoli: ESI, 1984, pp. 11-75. Riedito in: E. Lask et al. *Metodologia della scienza giuridica*. A cura di Agostino Carrino. Napoli: ESI, 1989, pp. 13-53.

Lask, Emil. *Fichtes Idealismus und die Geschichte*. In: Lask, Emil. *Gesammelte Schriften*, pp. 3-273. Riedito in: Lask, Emil. *Sämtliche Werke*, vol. 1, pp. 1-228.

Lukács, György. *Geschichte und Klassenbewußtsein* [1923]. In: Lukács, György. *Werke*, B. 2, *Frühschriften*. 2. Aufl. Darmstadt; Neuwied: Luchterhand, 1977. Ed. it.: Lukács, György. *Storia e coscienza di classe*. Traduzione di Giovanni Piana. Milano: Sugarco, 1991.

Lukács, György. *Die Zerstörung der Vernunft: Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler* [1953]. Berlin; Weimar: Aufbau-Verlag, 1988 (Ferenc Jánossy, 1955, 2. Auflage).

Masi, Felice. *Emil Lask: Il pathos della forma*. Macerata: Quodlibet, 2010.

Massimilla, Edoardo. *Intorno a Weber: Scienza, vita e valori nella polemica su «Wissenschaft als Beruf»*. Napoli: Liguori: 2000.

Oliverio, Albertina. *Metodo e scienze sociali: Attualità teorica e potenzialità empiriche dell'idealtipo in Max Weber*. Roma: Luiss University Press, 2010.

Petrella, Daniele. *La 'silenziosa esplosione del neokantismo': Emil Lask e la mediazione della fenomenologia di Husserl*. Prefazione di Carlo Altini. Roma: Aracne, 2012.

Rickert, Heinrich. *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung: Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, B. 2. Tübingen: Mohr, 1902. Trad. it. *I limiti dell'elaborazione concettuale scientifico naturale: Un'introduzione logica alle scienze storiche*. A cura di Marcello Catarzi. Napoli: Liguori, 2002.

Rossi, Pietro. «La metodologia delle scienze storico-sociali» [2001]. In: Rossi, Pietro. *Max Weber: Una idea di Occidente*. Roma: Donzelli, 2007, pp. 3-36.

Scheler, Max. «Max Webers Ausschaltung der Philosophie (Zur Psychologie und Soziologie der nominalistischen Denkart)» [ca. 1921]. In: Scheler, Max. *Gesammelte Werke*, B. 8, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*.

Hrsg. Maria Scheler. 3. Aufl. Bern; München: Francke, 1980, pp. 430-438. Ed. it. «L'esclusione della filosofia in Max Weber: Sulla psicologia e sulla sociologia del modo di pensare nominalistico». In: Scheler, Max. *Lo spirito del capitalismo ed altri saggi*. A cura di Roberto Racinaro. Napoli: Guida, 1988, pp. 145-155.

Schluchter, Wolfgang. «'Die Entzauberung der Welt': Max Webers Sicht auf die Moderne» [2008]. In: Schluchter, Wolfgang. *Die Entzauberung der Welt: Sechs Studien zu Max Weber*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, pp. 1-17.

Schmitt, Carl. *Die Tyrannei der Werte: Überlegungen eines Juristen zur Wertphilosophie* [1960]. Berlin: Duncker & Humblot, 2011. Trad. it. *Tirannia dei valori*. A cura di Giovanni Gurisatti, con un saggio di Franco Volpi. Milano: Adelphi, 2008.

Simmel, Georg. «Die Probleme der Geschichtsphilosophie: Eine erkenntnistheoretische Studie» [1892]. In: *Georg Simmel-Gesamtausgabe*. Hrsg. Heinz Jürgen Dahme. B. 2. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989, S. 297-421. Trad. it. *I problemi della filosofia della storia*. Traduzione di Gerardo Cunico, condotta sulla terza edizione del 1907; a cura di Vittorio D'Anna. Genova: Marietti, 2001.

Troeltsch, Ernst. «Voraussetzungslose Wissenschaft». *Christliche Welt*, 15 (50), 13 Dezember 1901, coll. 1177-1182. Riedito in: Troeltsch, Ernst. *Gesammelte Schriften*, vol. 2, *Zur Religiösenlage, Religionsphilosophie, Ethik*. Tübingen: Mohr, 1923, pp. 183-192.

Tuozzolo, Claudio. *Emil Lask e la logica della storia*. Milano: FrancoAngeli, 2004.

Valentini, Francesco. «Rileggendo la *Logica della filosofia* di Eric Weil». In: Valentini, Francesco. *Soluzioni hegeliane*. Milano: Guerini e Associati, 2001, pp. 271-343.

Vincent, Jean-Marie. *Max Weber: Ou la démocratie inachevée*. Préface de Catherine Colliot-Thélène. Paris: Éditions du Félin, 2009.

Volpi, Franco. «Anatomia dei valori». In: Schmitt, Carl. *Tirannia dei valori*. Milano: Adelphi, 2008, pp. 69-107.

Weber, Marianne. *Max Weber: Ein Lebensbild* [1926]. Tübingen: Mohr 1984. Trad. it. *Max Weber: Una biografia*. Traduzione di Biagio Forino. Bologna: Il Mulino, 1995.

Weber, Max. «Roscher und Knies und die logische Probleme der historischen Nationalökonomie». *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich*, 27, 1903, S. 1181-1221; 29, 1905, pp. 1323-1384; 30, 1906, S. 81-120. Riedito in: Weber, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1922, S. 1-145. Trad. it. in: Weber, Max. *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*. Traduzione a cura di Pietro Rossi. Torino: Comunità, 2001, pp. 5-146.

Weber, Max. «Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitiker Erkenntnis». *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, n.s.,

19, 1904, S. 22-87. Riedito in: Weber, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1922, S. 146-214. Trad. it.: «L'‘oggettività’ conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale». In: Weber, Max. *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*. Traduzione a cura di Pietro Rossi. Torino: Comunità, 2001, pp. 147-208.

Weber, Max. «Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik». *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 22 (1), 1906, pp. 143-207. Riedito in: Weber, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1922, S. 215-290. Trad. it.: «Studi critici intorno alla logica delle scienze della cultura». In: Weber, Max. *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*. Traduzione a cura di Pietro Rossi. Torino: Comunità, 2001, pp. 209-278.

Weber, Max. «Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie». *Logos: Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, 4, 1913, pp. 253-294. Riedito in: Weber, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1922, S. 403-450. Trad. it.: «Alcune categorie della sociologia comprendente». In: Weber, Max. *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*. Traduzione a cura di Pietro Rossi. Torino: Comunità, 2001, pp. 495-539.

Weber, Max. «Der Sinn der ‘Wertfreiheit’ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften». *Logos: Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, 7, 1917, S. 40-88. Riedito in: Weber, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1922, S. 451-502. Ed. it. «Il senso della avalutatività delle scienze sociologiche ed economiche». In: Weber, Max. *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*. Traduzione a cura di Pietro Rossi. Torino: Comunità, 2001, pp. 541-98.

Weil, Eric. *La logique de la philosophie* [1950]. Paris: Vrin, 1996. Ed. it. *Logica della filosofia*. A cura di Livio Sichirollo. Bologna: Il Mulino, 1997.

Weil, Eric. «Sens et fait» [1963]. In: Weil, Eric. *Problèmes Kantiens*. Paris: Vrin, 1970, pp. 57-107.

Windelband, Wilhelm. *Präludien: Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte* [1914], vol. 2. Tübingen: Mohr, 1924. Ed. it. in: Rossi, Pietro (a cura di), *Lo storicismo tedesco*. Traduzione di Sandro Barbera, Pietro Rossi. Torino: UTET, 1977, pp. 313-332.

Heidegger: considerazioni impolitiche

Francesco Mora

Abstract This article is concerned with Heidegger's Seminar *Parmenides* (WS 1942/43) in connection with his other course, *Hölderlin's Hymne «Der Ister»* (SS 1942). It examines the essence of falsity and of the Greek meaning of truth and falsehood (*alethes* and *pseudos*) as well as their Latin meaning (*verum*, *falsum*). *Falsum* is shown as the foundation of *imperium* and *domination*. The meditation about the Latinization of *aletheia* is a *Destruktion* of *Romanitas*, which allows one to highlight the fundamental contradiction in Hitlerism, namely, the 'fall' of the State into political error, this being due to the technical-metaphysical essence of the Nazi dictatorship as 'Dorian' State. At a later stage the article explains the reversal of the relation between *polis* and political in the Heideggerian interpretation of the *Antigone* Chorus.

Keywords Heidegger, Aletheia, Pseudos, Verum, Falsum, Imperium, Romanitas, Deinon, Polis, Political.

1 *Falsum* e *Imperium*

Nel corso del semestre invernale 1942/1943, dedicato a Parmenide,[1] ma in realtà, come egli stesso afferma, riguardante l'«essenza della verità», Heidegger, all'interno dell'opposizione tra *alethes* e *pseudos*, individua e determina l'ambito dell''imperium' e dell''imperiale'.

A prima vista la connessione tra ciò che comunemente si intende con 'vero' e 'falso' e il potere politico non appare evidente, né viene percepita la sua effettiva portata, in quanto, mentre il vero e il falso costituiscono le nozioni fondamentali della logica e della razionalità umane, il potere è la manifestazione della forza come della mediazione politica; se i primi due termini afferiscono e costituiscono il *logos* della modernità, l'altro è il risultato della *phronesis* intesa aristotelicamente come sapere della *praxis*, il sapere pratico volto al governo ma anche all'imposizione dell'ordine.

Ci si può allora domandare come possa Heidegger indicare nell'opposizione di 'vero' e 'falso', e in modo particolare nel *falsum*, l'ambito originario

1 Heidegger, *Parmenides*; tr. it. *Parmenide*. Per motivi di brevità i testi saranno riportati nella traduzione italiana. Non è di secondaria importanza, per quanto si va sostenendo, rilevare che durante il corso tenuto da Heidegger la Germania subiva le due sconfitte decisive di El Alamein (novembre 1942) e soprattutto di Stalingrado (febbraio 1943).

dell'*imperium*; e perché l'ambito che de-limita l'area concettuale e semantica del *falsum* latino sia quello dell'*imperium*. Si deve a questo punto chiarire che cosa Heidegger intenda con *pseudos* prima e con *falsum* poi. Fin dall'età arcaica della Grecia, l'opposizione tra *to alethes* e *to pseudos* era applicata e vigeva in quanto opposizione di ciò che noi 'correttamente' traduciamo con 'il vero' e 'il falso' – è importante qui sottolineare il valore fattuale (*faktisch*) dell'articolo, per cui vero e falso non sono soltanto attributi che si predicano a qualcosa, ma sono essi stessi realtà sostanziali – e la traduzione che noi operiamo è corretta in quanto «non significa, per esempio, 'il bene e il male'», *to alethes* e *to pseudos* non corrispondono a *to agathon* e a *to kakon*, come altresì vuole la filosofia platonica prima e tomista poi assieme alla tradizione ebraico-cristiana per le quali *verum et bonum convertuntur*. Con ciò Heidegger sottotraccia ci dice che nell'epoca arcaica della grecità non vi era un'ontologia basata sull'identificazione dell'*ens* (il *verum*) con il *bonum*, ossia la metafisica non aveva ancora fatto il suo trionfale ingresso mutando il senso dell'*aletheia* in *adequatio*.[2] Ma il problema si infittisce; infatti «la parola greca *to alethes* non significa 'il vero', ma lo svelato» e per converso, *to pseudos* che si oppone a *to alethes* «non contiene immediatamente nulla della velatezza»; in questo caso, dovrebbe allora venir meno la stessa opposizione, o forse l'opposizione si costituisce soltanto in virtù di una nostra 'corretta', cioè *adeguata*, traduzione? Ormai già da tempo, secondo Heidegger, gli stessi Greci hanno perso il senso autentico di *alethes* come lo 'svelato', che viene inteso come il *verum* e il *certum*, «poiché si ritiene che quanto si è in grado di 'comprendere' sia anche, quasi da sé, 'vero' e 'certo'». Da un altro versante, però, lo *pseudos* è considerato 'il falso', e tuttavia «ciò che in modo così diretto e 'massiccio' chiamiamo 'il falso' reca in sé una ricchezza essenziale affatto peculiare»;[3] la polivocità del termine deborda da ciò che gli stessi Greci intendevano con esso significare, contrapponendo in modo enigmatico e inquietante lo *pseudos* a *alethes*. Falso può essere 'il non autentico' – ad esempio quando si parla di una moneta falsa o di un falso Rembrandt –; può significare 'l'erroneo' e 'lo scorretto' – «un''asserzione falsa', per esempio 'fatta' davanti al giudice, non è però necessariamente un'asserzione errata» – allo stesso modo, anche un uomo può essere detto falso, così come agli animali viene attribuito l'esser falso («*das Katzenhafte*, il 'gattesco', è 'il falso' e da ciò traggono indubbiamente origine espressioni come *Katzengold*, oro falso, e *Katzensilber*, argento falso»). Se l'uomo definito falso esprime un giudizio morale e un disvalore etico, il gatto, eletto a simbolo di

2 Cfr. Platone, *La Repubblica*; Tommaso d'Aquino, *De ente et essentia*; Heidegger, *L'essenza della verità*.

3 Heidegger, *Parmenide*, p. 85.

animale falso, indica piuttosto l'indole, «l'invariante biologico»,[4] la natura dell'essere gatto; l'accostamento heideggeriano di uomo falso e animale falso presuppone la critica alla filosofia dei valori e della loro equiparazione, tutta metafisica e politica, a livello di *animalitas*. Tuttavia, il luogo in cui si può finalmente ritrovare il senso originario dello *pseudos* e venire a capo della contrapposizione greca consiste nello 'pseudonimo', ossia in un nome che intende velare l'identità reale indicando allo stesso tempo «la natura nascosta dell'autore», cosicché «nello *pseudos* domina un coprire che al tempo stesso scopre» e vela «ciò che è in verità»; in tal modo l'essenza dello *pseudos* viene a determinarsi sia all'interno dell'ambito del velare sia di quello «dello scoprire e del far apparire». In termini 'politici' si potrebbe affermare che l'ambigua e duplice essenza dello *pseudos* aderisce perfettamente all'essenza di quel potere che sta a fondamento della *società dello* spettacolo,[5] un potere che è *deinon*, 'il violento', in quanto è lo stesso uomo a costituirlo e a porlo in atto. In alcuni passi del corso del semestre estivo 1942 – *L'inno Der Ister di Hölderlin* – Heidegger, all'interno dell'interpretazione del primo Coro dell'*Antigone*, coglie l'occasione per definire cosa egli intenda – nel contesto della traduzione di *deinon* con 'violento' o con 'immane' – con 'americanismo':

> questo primato della quantità è esso stesso una qualità, ossia un modo di essere, il modo di essere di ciò che non ha misura. È questo il principio di ciò che chiamiamo americanismo; il bolscevismo è solo una degenerazione dell'americanismo. L'americanismo è la forma propriamente pericolosa della mancanza di misura, perché si presenta come il difensore democratico dei cittadini, mescolato con il cristianesimo, e tutto questo in un'atmosfera pervasa dalla decisione dell'assenza di storia;[6]

e Jünger nella sua *Totale Mobilmachung* aveva già affermato che l'America è «la terra 'priva di castelli in rovina', di basalti, di storie di cavalieri, di briganti e di fantasmi».[7]

La relazione che viene a crearsi tra potere radicato nella tecnica – sia essa quella collegata al progresso della ricerca scientifica atomica sia quella esposta da Lenin in *Che fare?* – e Occidente, mostra come Heidegger individui nella struttura politica della logica razionale della *Zivilisation*

4 Chomsky, Foucault, *Della natura umana*.

5 Cfr. Debord, *La società dello spettacolo*.

6 Heidegger, *L'inno der Ister di Hölderlin*, p. 65. «Oggi sappiamo che il mondo anglosassone dell'americanismo è deciso ad annientare l'Europa, ossia la terra natale, ossia l'inizio di tutto ciò che è occidentale. Ciò che è iniziale non può essere distrutto. L'entrata dell'America nella presente guerra planetaria non è un'entrata nella storia, ma è già l'ultimo atto americano dell'assenza americana di storia e della desertificazione» (p. 53).

7 Jünger, «La mobilitazione totale», p. 761.

angloamericana, e nella violenza del potere[8] che la determina, il risultato compiuto di ciò che nella *Romanitas* era chiamato *imperium*. Ciò significa che per Heidegger la democrazia occidentale trova la sua origine nel potere costituitosi nella Roma repubblicana e imperiale e nel fondamento del suo umanismo, nella violenza della legge e del diritto – prima che a Benjamin il debito heideggeriano va certamente pagato a Nietzsche – che impongono i valori all'esistere dell'uomo. L'economia della quantità e della crescita diviene qualità di vita e di sviluppo, sfruttamento non solo dell'uomo sull'uomo ma soprattutto della Terra, soppressione delle culture e imposizione della lingua, con il fine di ottenere il controllo, abbellito con la democrazia, ma non meno violento di quello della dittatura, sui popoli.[9] Heidegger, quindi, vede in Parmenide colui che, ponendo la contrapposizione tra *pseudos* e *alethes*, coglie ancora l'ambiguità; così, da un lato, egli apre la strada all'interpretazione, propria della *Romanitas* e dell'ontoteologia che la caratterizza, dello *pseudos* in quanto *falsum*, a quel 'far cadere' (*fallit*/*falsum*) e a quell''essere saldo', l'*aletheia* in quanto *veritas*, che circoscrivono l'ambito dell'*imperium*, del potere che comanda e ordina sottomettendo.

'Falso' (*falsch*, *falsum*), come scrivono nel loro *Deutsches Wörterbuch* i fratelli Grimm, deriva «dal termine *romano* [non latino] *falsum*», parola quindi non tedesca ma introdotta soltanto nell'Alto Medioevo cristiano. Il termine, andando alla radice etimologica (*fallo*, *fall*, greco *sphallo*) significa, come accennato, 'far cadere' (*zu Fall bringen*), 'abbattere' (*fällen*). Il far cadere è anche un trarre in errore, un ingannare e in ciò consiste tutta l'ambiguità dell'*imperium* e del *politico*, e la loro valenza metafisica, la *politica* con il suo *imperium* fa cadere «ciò che è presente nel suo starci […] '*stabilendo*' *qualcos'altro* al suo posto e spacciandosi per ciò che sta».[10] Questa non è soltanto la descrizione fenomenologica dell'*episteme* greca[11] ma anche la modalità dell'agire politico e in particolare del potere che governa, in virtù della *techne* e della *phronesis*, la *koinonia politike*, la *civitas* e il *bios*. È per queste ragioni che il 'far cadere', cioè il *falsum*, è per Heidegger «una conseguenza essenziale che rientra nell'ambito dell'occultamento e del velamento», ossia nell'ambito metafisico-politico.[12] Se è vero che il significato 'romano-romanico' di *imperium* è «il comando nel senso dell'ordine», il comando allora «è il fondamento essenziale del potere».[13]

8 Cfr. Arendt, *Sulla violenza*.

9 Cfr. Perkins, *La storia segreta dell'impero americano*; Latouche, *L'invenzione dell'economia*.

10 Heidegger, *Parmenide*, p. 92.

11 Cfr. Severino, *Legge e caso*.

12 Non diversamente Hobbes parla di *persona* ossia di *maschera* riguardo al sovrano; cfr. Hobbes, *Leviatano*, pp. 155-168.

13 Heidegger, *Parmenide*, p. 93.

Se l'essere saldi (*veritas*) corrisponde alla compattezza, all'unità e all'obbedienza del popolo romano, il far cadere (*falsum*) corrisponde all'azione che porta alla sottomissione dei popoli barbari; il senso della *veritas* in quanto 'stare fermo' e come ciò che 'non cade' è lo stesso *imperium* della *Romanitas*. Per l'altro lato, Parmenide, essendo ancora al di qua della scissione imposta dalla *theoria*, come la donna dello schermo dantesca,[14] diviene, per Heidegger, un *escamotage* per descrivere la situazione di isolamento e la condizione di *falsità* in cui agisce il potere nazista. In questo senso, la *Destruktion* della *Romanitas* e della sua civiltà, pur inserendosi in una consolidata tradizione tedesca – basti pensare a Hegel, ma anche, diversamente, a Simone Weil[15] – serve a Heidegger per mettere in luce la contraddizione di fondo dell'hitlerismo: voler fondare uno Stato 'dorico' e ricadere in una prassi politica classico-romana, nella volontà della fondazione dell'*imperium*. In ciò consiste la *caduta* del regime, che vuole radicarsi nel *falsum*, errore politico fatale dovuto tuttavia all'essenza tecnico-metafisica della dittatura nazista.

Ancora qualche riflessione su *pseudos*. Il termine viene a significare un velare che è dissimulare – proprio come gli *arcana imperii* –, un occultamento e una dissimulazione che non vanno intesi in senso 'soggettivistico', ossia sotto l'aspetto ontologico ed etico-morale, ma vanno riportati all'antica parola tedesca, oggi perduta, *enthelen*[16] che significava, secondo Heidegger, 'dis-simulare', togliere dalla velatezza, così che *pseudos* è «un velante 'porre in mostra'» (*zur-Schau-stellen*), segno questo dell'*imperium*, che, ontologicamente, non si apre alla manifestazione evidente ma si trattiene nel nascondimento, ritraendosi nell'*arca* (che in latino significa 'scrigno', 'forziere' ma anche 'cassa dello Stato', legata quindi al denaro) e velando. L'*imperium*, che è potere e dominio sugli uomini e sulle cose, esiste come oscillazione tra svelare, manifestare la propria forza, e velare, il proprio meccanismo e falsificare l'esserci dei fenomeni. Per comprendere, dunque, il *senso* dell'*imperium*, e quindi della *Romanitas*, è necessario secondo Heidegger ritrovare e portare alla luce quelle parole della lingua tedesca antica, che è l'unica a essere in consonanza con i significati originari del pensiero greco in cui in *aletheia* risuona ancora lo s-velare e non la *certitudo* della *veritas*. È solo in questo – ma è l'essenziale – che consiste la supremazia del popolo tedesco, non in un fattore razziale o biologistico – la polemica con Kriek, Baeumler e Rosenberg resta sempre viva nella ri-

14 «Dico in questo tempo, che questa donna era schermo di tanto amore» (VI), Dante, *Vita nova*.

15 Weil, *Sulla Germania totalitaria*.

16 «Il termine *hehlen*, dissimulare, è inoltre affine a *Höhle*, caverna e tana, che nasconde qualcosa rimanendo essa stessa non nascosta» (Heidegger, *Parmenide*, p. 89). Al proposito, e non solo per analogia, si veda Kafka, *La tana*.

flessione heideggeriana –; ciò che è andato perduto dell'originaria e antica lingua tedesca – volutamente Heidegger non usa catalogazioni filologiche come 'alto tedesco' (*Althochdeutsch*) – è la sua vicinanza all'essenza preteoretica, prelogica e prepolitica che caratterizzano le figure, non ancora trasformate in concetti, che segnano la vita della Grecia arcaica.[17] L'oblio di queste lingue e dei popoli che le parlavano a causa dell'avvento dell'*imperium* della *Romanitas* e della lingua latina, che manipola per l'affermazione del potere romano le nozioni della filosofia greca, avvia l'Europa, e tutto l'Occidente, sulla strada del *falsum* (si potrebbe dire in termini attuali di un potere virtuale e per questo maggiormente efficace e reale nelle sue apparizioni) e del dominio tecnico-politico che si fonda sulla metafisica umanistica e sull'uomo *animal rationale*.

L'interesse che muove Heidegger ad analizzare e decostruire i concetti chiave della civiltà romana non è *politico*, essenziale è far emergere la differenza tra mondo romano ed ebraico-cristiano da un lato e quello greco arcaico e altotedesco dall'altro. Se *imperium* è il comando nel senso di dare ordini e in esso consiste il potere e il 'politico', allora «anche il Dio dell'Antico Testamento è un Dio che 'comanda'», ossia, hobbesianamente, è un Dio sovrano che detiene la sovranità in quanto è in grado di far rispettare i suoi ordini, la sua legge, e imporre ai suoi sudditi ciò che è giusto e ciò che è ingiusto, eguagliando così *to alethes* e *to pseudos* con *bonum* e *malum*, Dio che dice «'tu non devi', 'tu devi'». Al contrario, nessun dio greco ordina ma soltanto «mostra e indica»; in questo senso il *numen* romano è *imperiale*, detiene l'*imperium* e il comando: «pensato in termini rigorosi il 'numinoso' non coglie mai l'essenza degli dèi greci che sono presenti nell'ambito dell'*aletheia*». *Imperium* come regno dell'imposizione della legge (*lex*), che se dal punto di vista militare corrisponde all'occupazione di un territorio (*Gebit*), all'interno del quale viene imposto l'ordine dell'invasore, dal punto di vista filosofico viene a costituire l'ambito politico-metafisico del dominio dell'uomo, dell'antropocentrismo soggettivistico, che collocano l'ente nella dimensione del decadere (Verfallen/*décadence*), in un errare che è *Irren* e *Irtum*, che vive nell'*epanphoterizein*, l'oscillare platonico tra l'essere e il nulla,[18] e in quella dimensione *politica* che lo trasforma in *zoon politikon* (i Romani e Tommaso traducono «homo est naturaliter politicus, id est socialis») e per questo in *zoon logon echon*.

Vi è, riguardo il tema della violenza del potere, una differenza sostanziale tra Heidegger e i pensatori 'politici' a lui contemporanei, siano essi legati alla dittatura come Carl Schmitt, o appartengano alle correnti liberaldemocratiche come Hanna Arendt o Leo Strauss, che si concrettiza nel

17 «Per i Greci nemmeno 'la parola' è inizialmente solo una creazione prodotta dal 'soggetto umano'» (Heidegger, *Parmenide*, p. 89).

18 Cfr. Severino, *Il destino della necessità*.

fatto che nella riflessione heideggeriana non trovi spazio uno specifico ambito del 'politico'.[19] Affermare che in Heidegger non si trova il 'politico' e le sue categorie significa che la decisione per il nazionalsocialismo, che si può retrodatare con certezza al 1932, anno delle elezioni del 6 novembre in cui il NSDAP ottenne il 33% e a cui Heidegger diede il proprio consenso, non va letta in senso 'politico' ma eminentemente filosofico, in cui prevale la volontà di *Destruktion*, di un nichilismo attivo, per un Nuovo Inizio. È chiaro che, se possibile, una tale motivazione della decisione per l'hitlerismo risulta ancora più grave.[20] La violenza di cui tratta Heidegger è sempre il risultato dell'essenza della metafisica e dei suoi fondamenti; basti pensare a quanto afferma in *Oltrepassamento della metafisica* riguardo al tramonto e alla devastazione della Terra «cui la metafisica ha dato origine»; allo stesso modo la tecnica in quanto imposizione (*Gestell*), incasellando l'uomo come l'essere vivente che lavora («il lavoro perviene oggi infatti al rango metafisico di oggettivazione incondizionata di tutte le cose presenti»), l'uomo si concentra «nell'impiegare il reale come 'fondo' [*Bestand*]».[21] La violenza esercitata sulla Terra e sull'Uomo deriva dalla costruzione metafisica e dal progresso del sapere tecnico[22] e non dal potere politico di qualsiasi forma-Stato (democratica o totalitaria che sia) che ne è solo, per così dire, l'esecutore testamentario; la violenza della legge e del diritto non sono forme originarie di imposizione e di violenza, ma soltanto forme derivate, in quanto l'origine della violenza consiste nella *Weltanschauung* tecnico-metafisica e nel suo agire produttivo illimitato; forse anche per questo l'*incipit* del *Brief über den Humanismus* ci richiama al compito di ripensare in modo più originario l'essenza dell'agire umano. In questo senso, allora, la sfera del politico per Heidegger è una *forma* della pro-vocazione della tecnica che inserisce le 'questioni politiche' all'interno dell'ambito del *falsum*, in quel rapporto ambiguo che si è venuto a creare tra *aletheia* in quanto *veritas* e *pseudos* in quanto *falsum*, con l'avvento della *theoria* e della dialettica. La politica moderna – da Hobbes, a Locke a

19 Diversa, ovviamente, è la tesi di studiosi quali Farias e Faye, per fare solo due nomi, che intendono tutta la filosofia heideggeriana come giustificazione della dittatura nazista e quindi intrinsecamente 'politica'. Al proposito si vedano: Farias, *Heidegger e il nazismo*; Fédier, *Heidegger e la politica*; Faye, *Heidegger, l'introduzione del nazismo nella filosofia*. Per la posizione di chi scrive si rimanda a Mora, *Martin Heidegger*.

20 Cfr. Levinas, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'Hitlerismo*.

21 Cfr. Heidegger, «Oltrepassamento della metafisica». «Il parlare di 'materiale umano', di 'contingente di malati' di una clinica mostra come anche l'uomo sia impiegato dalla tecnica moderna che per tale ragione pro-voca all'impiego l'uomo facendo della natura l'oggetto di ricerca e per questa ragione «non è un operare puramente umano» (Heidegger, «La questione della tecnica», pp. 13-14). Così la guardia forestale è già anch'essa impiegata dall'industria del legname, e pur seguendo gli stessi sentieri dei suoi avi, vive il bosco come un anello della produzione di cellulosa e dell'industria dell'editoria che formerà l''opinione pubblica'.

22 Cfr. Heidegger, «*Gestell* (l'impianto)».

Hegel a Weber, e tanto più oggi – «possiede tutto tranne la lingua»[23] fondandosi altresì su concetti artificiali e virtuali, elaborati e messi in opera dall'uomo animale sociale e razionale ormai legato solo all'immediatezza dell'immagine, e divenendo così tecnica e dispositivo,[24] le cui parole e la cui lingua sono quelle della Legge. Ciò che con l'avvento del politico – o se vogliamo dell'*imperium* – si viene a perdere è la 'struttura agonale' della tragedia, così come Hölderlin l'aveva interpretata; manca la 'rappresentazione' (*Vorstellung*) dell'eroe tragico, cioè «l'uomo intero», che Kant definisce come un sistema di 'ricettività' che si sviluppa sulla scena «nella misura in cui è sotto l'influenza dell'elemento, ovvero del divino».[25] Nello scambio agonale, per Hölderlin, «tutto è discorso contro discorso», vi è cioè una lingua propria del 'politico' predisciplinare, precategoriale e prestorico; la politica tragica arcaica a cui sia Hölderlin che Heidegger fanno riferimento in contrapposizione alla tecnica imperiale della *Romanitas* non ha ancora subito il *vulnus* della secolarizzazione e del 'numinoso', vivendo ancora protetta nell'*aletheia* e in relazione con quegli dèi che non ordinano.

2 *Romanitas* e le categorie dell'Occidente

Per Heidegger, che legge Hölderlin traduttore non solo dell'*Antigone* e dell'*Edipo* ma anche di Pindaro, il 'politico' (che traduce *ta politikà*) è *olimpico*, nel medesimo senso in cui Speer importa lo stile dorico di Olimpia e del suo Stadio, per l'utopia architettonica della Nuova Berlino.[26] La legge che qui domina è la legge dell'*aletheia*, del disvelamento del conflitto, della *katastrophè*, che «nella forma propriamente del tragico [...] è immediatamente la morte»; Heidegger dunque contrappone la legge del conflitto mortale, arcaico e originario, sia alla Legge del Dio dell'Antico Testamento, sia alla legge moderna della mediazione dialettica che trasforma il conflitto in una lotta virtuale, una «lotta a morte di puro prestigio»;[27] se il destino di Antigone consiste nel «Dio [che] si presenta nella figura della morte»,[28] la forma moderna del tragico, e quindi la forma dialetticizzata del conflitto, «è l'accettazione della mediatezza, ovvero della finitudine».

La lettura heideggeriana del 'politico' e delle sue categorie si oppone all'idea di un Occidente romanizzato e cristianizzato, alla definizione

23 Cfr. Canetti, *La lingua salvata*; Arendt, «Che cosa resta? Resta la lingua»; Kraus, *La terza notte di Valpurga*; «Su Hitler non mi viene in mente niente», p. 23.

24 Deleuze, *Che cos'è un dispositivo*.

25 Lacou-Labarthe, *La finzione del politico*, p. 52.

26 Speer, *Memorie del Terzo Reich*.

27 Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, p. 21.

28 Hölderlin, *Scritti di estetica*.

metafisico-umanistica di uomo animale razionale in quanto *zoon politikon*, che si dà leggi e valori, divieti e permessi; Occidente che si confonde con Europa che, come dice bene Lacou-Labarthe, è lo specchio del destino di Edipo, di colui che eccede nel sapere, che ha, come scrive Hölderlin, un «occhio di troppo»;[29] e il destino dell'uomo europeo che vuole essere titano si risolve altresì nell'«erranza sotto l'impensabile».

Questo quadro così complesso implica una differente concezione della storia, della storicità e della temporalità, storia che a differenza che in Hegel[30] appare come 'puro evento', il *nulla* di quell'immediatezza che per Hölderlin è la legge stessa, non 'legge della finitudine' cioè della storicità, quanto la 'legge istoriale' (*geschichtliche*) presente in Heidegger.

In questa dimensione la politica e il politico svaniscono, non tanto per il fatto che siamo dinanzi a un'epoca caratterizzata da un'essenziale a-storicità (*das Ungeschichtliche*) che corrisponde per Heidegger alla specificità della fase terminale dell'epoca moderna, «fase terminale della storia della metafisica in cui l'*autonomia razionale* dell'uomo diventando l'unico criterio di verità, esclude tutto ciò che non possa essere rappresentato e calcolato da un soggetto».[31] Il continuo controcanto tra l'ambito della *Romanitas* con le sue strutture politiche e quello dell'*aletheia* che Heidegger ci propone nel corso su Parmenide – la *justitia* romana, afferma Heidegger, ha un fondamento essenziale del tutto diverso dalla *dike*, che «dispiega invece la sua essenza in base all'*aletheia*» – sta a dimostrare come il disvelamento e l'originario sia non tanto 'a-politico' ma 'impolitico'.[32] L'essenziale sta fuori della dimensione della politicità e dell'*imperium*, non ha legami con lo *jus* o con la *lex*; *an-archico* nel suo essere il momento dell'«altro inizio» viene obnubilato nell'epoca del compimento tecnico-scientifico del nichilismo; e non appare più una «destinazione spirituale» che indichi «l'autentica essenza occidentale e istoriale di ciò che è tedesco».[33]

Ma oltre alla sfera della Legge, l'*imperium* in quanto comando e potere ingloba in sé anche il *diritto*; il comando (*Befehl*), fondamento del potere, concede alla condizione umana «'dell'essere in diritto' […], dell''avere diritto', inteso nel senso romano dello *justum*».[34] Anche questa riflessione heideggeriana non ha nulla di 'politico', non vi è alcun accenno, nemmeno implicito, al rapporto teologico-politico schmittiano; e neppure si pone la

29 Hölderlin, *«In amabile azzurro»*, pp. 85-86 (*Der König Oedipus, hat, ein Auge zuviel vielleicht*).

30 Hegel, «Lo spirito del cristianesimo e il suo destino».

31 Di Vittorio, «La Germania istoriale di Heidegger».

32 Cfr. Esposito, *Categorie dell'impolitico*; Mann, *Considerazioni di un impolitico*.

33 Heidegger, *L'autoaffermazione dell'università tedesca, il rettorato 1933/34*; Lacou-Labarthe, «La trascendenza finita-finisce nella politica».

34 Heidegger, *Parmenide*, p. 94.

questione della forza legittima e della violenza che il diritto porta con sé.[35] Le colonne portanti dell'edificio della *Romanitas* – *imperium*, *lex*, *jus*, *justitia*, *virtus* – evidenziano la potenza come atto di dominio – *potentia* che non è più *dynamis* – che rinvia all'interpretazione heideggeriana del *Wille zur Macht* nietzscheano.[36]

La *Vorlesung Parmenides* del WS 1942/43 è importante non solo per la riflessione sulla dimensione originaria dell'*aletheia* di contro alla condizione tecnico-politica dell'impero metafisico della *Romanitas* e della sua estensione globale, ma soprattutto per l'esportazione non solo della cultura quanto della lingua latina sui territori colonizzati. Eppure in quell'inverno terribile si era svolta la Conferenze di Wannsee, nella quale quindici alti gerarchi nazisti pianificavano su ordine di Hitler la cosiddetta «soluzione finale della questione ebraica» (*Endlösung der Judenfrage*). Impossibile che Heidegger non ne fosse a conoscenza, anche perché la popolazione ebraica nel Baden da 206.000 residenti nel 1933 era calata a 64.000 nel 1940, poi deportati prima in Francia e poi a Izbica, un campo di concentramento vicino a Lublino; quando tiene il corso su Parmenide si stimano 820 ebrei in tutto il Baden.[37] Perché, dunque, in una simile temperie politica e culturale, Heidegger propone un corso sull'Essere del disvelarsi – il *Seyn* in quanto *Aletheia* – e la pianura dell'occultamento, la *Politeia* platonica in quanto *lethe*? Forse doveva essere un messaggio criptato, in codice, un messaggio in bottiglia di un isolato verso gli uomini liberi? Non sembra.

Se si va a leggere l'*Aggiunta* al corso si può forse ottenere qualche chiarimento, ma non certo delle risposte.

L'uomo moderno «vive» il mondo a partire da sé stesso; egli è il fondamento, cioè «nel linguaggio della metafisica», il *subiectum*, colui che organizza e spiega la totalità degli enti. L'uomo diviene così nella sua essenza Io e Egoità, in grado di rapportarsi con gli altri suoi simili formando comunità e Stati. Anche se all'individuo singolo si sostituisce il popolo e la comunità, «la soggettività dell'uomo moderno, concepita in termini metafisici, non viene per nulla eliminata, bensì soltanto ora portata alla sua incondizionatezza». Heidegger ha preso qui in modo definitivo le distanze da quanto aveva affermato nella *Rektoratsrede* e nella *Einführung in die Metaphysik*, sembra quasi che Heidegger pensi che il nazionalsocialismo, trasformatosi in dittatura e tirannide, abbia esaurito la sua «spinta rivoluzionaria»; «in luogo del pensiero essenziale subentra un''antropologia', di cui la sociologia è la versione angloamericana». Né i totalitarismi – siano essi orientali o occidentali – né le democrazie hanno saputo pensare un uomo che non fosse organizzato nella forma della soggettività, ossia

35 Cfr. Benjamin, «Per la critica della violenza»; Derrida, *Forza di legge*.

36 Cfr. Heidegger, «Volontà e potenza», pp. 69-76.

37 Cfr. Sheehan, «Heidegger e i nazisti», pp. 403-427.

dell'*animal rationale*, in cui la prima natura (il genere prossimo) si dà nella tirannide come biopolitica e biopotere, mentre la seconda natura (la differenza specifica) si dà nelle democrazie come controllo sociale istituzionalizzato: solo dove l'uomo diventa soggetto [e lo è diventato a partire dalla *Romanitas*] l'ente umano [sia esso vivente o non vivente, forza lavoro o istituzione] diventa oggetto".[38] Non basta alle differenti forme-Stato tra esse belligeranti e incompatibili per valori e *ethos* organizzare nelle loro metropoli 'olimpiadi' per poter richiamare lo spirito greco, «poiché nella grecità l'essenza dell'uomo non si determina come 'soggetto'». Il 'soggiornare' nella Grecità è per l'uomo occidentale qualcosa di estraniante e ormai inconoscibile, sia nel mondo democratico e tecnologico angloamericano, sia nell'amministrazione burocratico-mortifera dei totalitarismi hitleriano e staliniano. In questo mondo che è certamente il risultato dell'età moderna, del suo *oikos* e del suo *hethos* che ne determina il *nomos*,[39] nulla si rifà all'essenza greca, ma tutto deriva dalla *Romanitas*. È questo lo scarto ermeneutico heideggeriano riguardo la storia dell'Occidente, quando cioè pensa l'«istoriale» e il destino nel senso di *destinazione* (*Bestimmung*) in opposizione allo storicismo (*Historismus*), il greco al romano, l'*aletheia* alla *veritas*;[40] «esperire il nostro proprio destino nella sua determinazione essenziale», ecco il *compito* 'inquietante' che aspetta a colui che si assegna l'onere di «ciò che è da pensare». Questo odierno è il tempo in cui si aggira la «stupidità», in cui «la libera chiacchiera non può essere impedita» e i «pigri di mente» minacciano il pensiero essenziale. La critica distruttiva alla *Romanitas* non ha il senso di una opposizione e di una «ostilità nei confronti del 'cristiano'», questi piuttosto è messo in pericolo dalla «smania ingannevole di costruire sulla 'base' della moderna fisica atomica, nuove dimostrazioni 'scientificamente' fondate sull'esistenza di Dio e del 'libero arbitrio'».[41] Se la *Romanitas* sta a fondamento della politica moderna e della secolarizzazione, la teologia cattolica ricerca nelle ultime scoperte scientifiche le prove cogenti dell'esistenza dell'Ente Creatore, e negli studi circa la struttura dell'atomo si dimostra la libertà di pensiero e il libero arbitrio.

La distanza da Schmitt si fa qui più ampia ed evidente. Com'è noto in *Teologia politica* polemizzando con Kelsen e con il suo maestro Weber, dal quale tuttavia riprenderà la visione carismatica del potere, afferma che «tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti secolarizzati» e ciò è visibile non solo nel passaggio dalla teologia alla dottrina dello Stato – «il Dio onnipotente che è divenuto l'onnipoten-

38 Heidegger, *Parmenide*, p. 290.

39 Cfr. Schmitt, *Il nomos della Terra*.

40 *Giov.*, 14, 1-6: «Io sono la via, la verità e la vita».

41 Heidegger, *Parmenide*, p. 291.

te legislatore» – ma nella stessa «struttura sistematica». Così lo stato di eccezione, che è la situazione in cui si fonda la sovranità («sovrano è chi decide sullo stato di eccezione»; è interessante notare come il sovrano decida *sullo* stato di eccezione, ossia è il sovrano con un atto di imperio che *crea* la regola dell'eccezionalità dello stato, e non *governi* uno stato di eccezione datosi per caso o per eventi particolari), è posto in analogia con ciò che per la teologia corrisponde al miracolo. È dunque un processo trasfusionale e soprattutto analogico che consente di spiegare l'evoluzione della dottrina dello Stato e i mutamenti della forma-Stato. Se il decisionismo è lo specifico carattere della teoria schmittiana e se in essa centrali sono lo Stato, il Movimento e il Popolo, «le tre sfere ed elementi dell'unità politica», per Heidegger, che sembra più vicino alle figure del Ribelle e dell'Anarca jüngeriano; che descrive la condizione distopica dell'uomo occidentale ed europeo; che propone l'anarchia dei principi[42] per avere la possibilità di pensare l'essenziale, di tentare «la meditazione [...] sull'essenza della verità», è centrale la parola che salva l'*alethes*, lo svelato, quella lingua originaria che costituisce l'essenza dell'umanità, «consegnandola alla storia cioè all'inizio essenziale e al mutamento dell'essenza della verità dell'ente».[43]

E tuttavia l'uomo non ha più da molto tempo l'idea dell'essere che gli possa dare autentico fondamento; «l'essere e la verità dell'essere oltrepassano essenzialmente tutti gli uomini e tutte le umanità»; ciò comporta però che, affinché l'uomo storico possa divenire il custode (nel 1946 Heidegger parlerà di «pastore dell'essere») della verità dell'essere, dev'essere messo «prima 'in gioco' l''essere' o 'non essere' dell'uomo». L'unico fondamento è quello di superare l'uomo, la sua idea di progresso e di evoluzione, «verso tempi migliori» per frenare il tramonto, ma come scrive Nietzsche: «l'uomo deve tramontare»; qualsiasi progresso, afferma Heidegger, è solo un «andare via», «*via dall'*ambito essenziale dell'inizio». L'epoca in cui Heidegger si occupa di Parmenide – ma in realtà dell'essenza della verità – coincide con l'epoca del tramonto, inteso non in senso spengleriano e a prescindere dai vincitori e dagli sconfitti; solo un «nuovo inizio», che oltrepassi l'uomo e l'umanità, è in grado di evitare la caduta; il tramonto, se si vuole evitarlo abbisogna del salvataggio dell'inizio, «ma allora esso è già superato». Inizio, *Aletheia*, Grecità non sono in opposizione a *Romanitas*, *animal rationale*, *verum/falsum*, *imperium*, non si tratta di indicare la patria del bene e l'impero del male, ma di pervenire all'*Eigentlichkeit*, all'autenticità che è il *proprio* dell'esistere. Se si è in grado di pensare in termini dell'esperienza essenziale, che è esperienza del 'dolore' (*Schmerz*), allora «la forma suprema del dolore è [...] il morire, di quella morte che

42 Schürmann, *Dai principi all'anarchia*.

43 Heidegger, *Parmenide*, p. 291.

sacrifica l'essere-uomo per la custodia della verità dell'essere».[44] A questo sacrificio è chiamata «l'umanità tedesca», l'unica dopo i Greci a poter esperire la voce dell'essere, un sacrificio che ha in se stesso la propria «cognizione del dolore», non necessitato da scopi e utilità pratiche; nella «destinazione storica» tedesca si annuncia «la voce dell'inizio», e pure nella dimenticanza che prende l'uomo così come l'essere stesso, lasciandoli nella pianura della *lethe*,[45] anch'essa parte dell'*aletheia*.

In queste ultime considerazioni dell'*Aggiunta* si trova lo Heidegger legato ancora – e in ciò sta la sua più intima contraddizione – all'*imperium* della stirpe tedesca e al nazionalsocialismo che solo la esprime. Il richiamo al sacrificio estremo va letto dunque nel senso di una ultima chiamata alle armi, verso il Destino/Destinazione (*Geschick*/*Bestimmung*) a cui il Tedesco deve volgersi; questo sacrificio, e Heidegger lo sa, è storicamente inutile e irrazionale, ma solo così i tedeschi si distingueranno dai popoli occidentali europei. L'oscillazione heideggeriana, o la sua vera e propria contraddizione, consiste alla fine nel pensare all'esistenza della pianura della *lethe* come al luogo in cui «non solo l'uomo ha dimenticato l'essenza dell'essere, ma l'essere medesimo ha dimenticato l'uomo». È questa l'esperienza che l'Occidente delle democrazie non potrà mai fare, il dolore che non potrà mai provare, rassicurato nella sua *certitudo* di «magnifiche sorti e progressive», proprio perché l'uomo occidentale, economico e democratico, il vincitore, appartiene agli «uomini [che] vollero le tenebre piuttosto che la luce».[46]

3 La *polis* impolitica

Decontestualizzando la *polis* dal Coro dell'*Antigone*, Heidegger intende svincolarla dalla sfera del 'politico'; chi leggesse ancora saggi o libri sulla Grecia si imbatterebbe «continuamente nell'assicurazione che qui, ossia presso i Greci, 'tutto' sarebbe determinato 'politicamente'». In tutti i «risultati della ricerca scientifica», i Greci appaiono come «i nazionalsocialisti puri».[47] Ciò non significa che Heidegger abbia mutato radicalmente opinione riguardo al nazionalsocialismo, che viene ancora definito, poche righe più in là, come «unicità storica», piuttosto ironizza verso quei «solerti ricercatori» di partito, che vogliono riportare ogni fenomeno all'interno del sistema di potere hitleriano.

44 Heidegger, *Parmenide*, p. 292.

45 Cfr. Heidegger, *Parmenide*, pp. 215-234 (*L'ultima saga della grecità circa l'opposizione essenziale nascosta all'aletheia, la lethe (II). Il mito conclusivo della «Politeia» di Platone. La pianura della lethe*).

46 *Giov.*, 3, 19.

47 Heidegger, *L'inno der Ister di Hölderlin*, p. 73.

Al contrario, *polis* per Heidegger è ciò che determina il 'politico' e non viceversa, ossia non è la vita politica che fa della *polis* una comunità, bensì è la comunità di popolo (*Volksgemeinschaft*) che produce la sfera del politico; il politico appartiene alla sfera della *polis* e da questa ne consegue; così come «il 'logico' segue dall'essenza del *logos* e l''etica' dall'essenza dell'*Héthos*». Il politico, dunque, non definisce l'essenza della *polis*, e ciò significa che «la *polis* non può essere determinata 'politicamente'. La *polis*, e proprio essa, non è un concetto politico».[48]

Ma perché Heidegger vuole depoliticizzare la *polis*? Al fondamento di una tale operazione sta la decostruzione dell'uomo inteso come *zoon politikon*, come quel vivente umano che può esistere e svilupparsi intellettualmente solo all'interno di una dimensione non tanto comunitaria, ma sociale e politica (la *koinonia politikè*), nella quale l'aspetto individuale – la responsabilità personale che deriva dalla decisione individuale – viene a fondersi come valore (*aretè*). La *polis* così intesa è la comunità politica, la *civitas* romana abitata dall'*homo politicus* e dal *cives*, governata dall'*imperium*; la sua funzione è quella di dialetticizzare i conflitti, così come hobbesianamente lo Stato civile serve a proteggere gli uomini-sudditi, mantenendo una pace artificiale, che si basa su valori e leggi artificiali – così come artificiale è lo Stato – storicamente mutabili, e non su una comunità che ha le proprie radici nella terra e nell'abitarla in una modalità non politica.

Forse nemmeno ai Greci era chiara l'essenza della *polis*; in essa vivevano, decidevano, lavoravano, commerciavano, governavano, morivano; e tutto ciò, forse, era la vera *polis*, che si risolveva nell'operare organizzato della comunità. Eppure, sia Platone con la sua *Politeia*,[49] sia Aristotele con la sua *Politica*, ci hanno fornito descrizione precise di ciò che è *polis*; e tuttavia, questi pensatori, si chiede Heidegger, sono ancora in possesso degli strumenti originari per pensare e comprendere l'essenza della *polis*, oppure ormai sono entrambi all'interno dell'«epoca della metafisica» – anzi ne sono i fondatori – e quindi hanno dimenticato sia l'essenza originaria dell'uomo, trasformato in *zoon politikon* per cui egli diviene *zoon logon echon*, sia l'essenza della *polis*, trasformata ormai nello spazio dell'azione del 'politico'?[50]

48 Va sottolineato che tale interpretazione della cosiddetta 'comunità di popolo', di matrice schmittiana, non può essere paragonata, né tantomeno accostata, al comunitarismo socialdemocratico o liberale di fine XX secolo, sviluppatosi principalmente oltreoceano (C. Taylor). Il confronto risulterebbe fuorviante vista la posizione teoretico-politica di Heidegger, anche alla luce dei cosiddetti *Schwarze Hefte* e del dibattito che ne è sorto. Si veda a proposito: E. Husserl, «Gemeingeist II» (1918-1921); E. Stein, «Il popolo e l'appartenenza al popolo» (1932-1933); Schmitt, «Stato, Movimento, Popolo» (1935).

49 Cfr. Strauss, *La città e l'uomo*.

50 All'opposto, Ritter, «'Politica' ed 'etica' come filosofia pratica»; Ruggiu, «La politica come scienza nel *Protagora* di Platone».

Per evitare di disconoscere l'essenza stessa della *polis* è necessario pensare «in maniera più greca dei Greci stessi»; ciò significa non solo ricercare un *nuovo inizio*, ma anche identificare *tout court* i Greci con Platone e Aristotele e con la loro metafisica; ma non basta; è necessario pensare anche «in modo più tedesco di quanto abbiano fatto tutti i Tedeschi»; con tale affermazione Heidegger prende congedo non solo dalla filosofia tedesca, ma sembra anche distanziarsi dalle tecniche di organizzazione delle masse dell'hitlerismo.

La *polis* per Heidegger è centro d'attrazione – *polos*[51]– che si muove come un «vortice [...] intorno a cui tutto ruota»; questa immagine polare (iperborea, direbbe Nietzsche),[52] che si determina come un vortice *inquietante* che pone interrogativi e problemi, questo luogo circolare in cui tutto ruota – vero e proprio nucleo e fulcro (il *Seyn*) – è la *polis*. Antitesi del movimento rettilineo, proprio della dialettica del discorso (*logos*), in quanto dialogo e mediazione (*ratio*), la *polis* è il luogo (*Ortschaft*) che si identifica con la filosofia in quanto pensiero originario; la *polis* è dunque *polos* in quanto centro della *Gemeinschaft*, centro di quello spazio circolare che costituisce il fondamento dell'essere dell'uomo (*Sein*). Per queste ragioni la *polis* non può essere pensata *politicamente, cioè metafisicamente*; essa non è né città – la *civitas* dei Romani – né la *politeia* platonica, né la *koinonia politike* aristotelica, né tanto meno la città-Stato, poiché la *polis* non ha a che fare con la socialità e con il governo o la sovranità, non ha a che fare con il potere, la giustizia, il progresso etico e umano così come è descritto dal Socrate platonico; piuttosto, e questo è l'essenziale, essa costituisce la circonferenza (*polos*) che è tale solo per la fissità di un centro (*pelein*) – che è il *Seyn* –, circonferenza che in quanto vortice permette all'ente di muoversi attorno a essa, in quanto, però, tutto l'ente – ma in maniera determinata l'uomo – «è riferito in senso eminente». Così, *polis* – in quanto *polos* determinato da *pelein*, circonferenza che è tale solo perché esiste un centro (*Seyn*) – è «la sede (*Statt*) del soggiornare umanamente storico dell'uomo nel mezzo dell'ente».[53] Il riferimento dell'uomo alla città-polo

51 Il termine *polos* (*pelomai*) ha una valenza primariamente astronomica, cioè il polo, l'asse terrestre (cfr. Plat. *Tim.* 40), lo zenith (Euclide), la stella polare (Eratostene), l'orbita di un astro, il circo o circolo della volta celeste, il cielo (Aeschl. *Prom.* 429). Ma possiede anche un significato domestico-rurale: il centro dell'aia circolare. Per chi abita in provincia a contatto con la ruralità e la vita contadina, quest'ultimo significato potrebbe valere più di una suggestione.

52 «Guardiamoci in faccia. Noi siamo Iperborei – noi sappiamo abbastanza bene quanto in disparte viviamo. 'Non per terra, né per acqua troverai la via che mena agli Iperborei': già Pindaro sapeva questo di noi. Al di là del Nord, del ghiaccio, della morte – la *nostra* vita, la *nostra* felicità... Noi abbiamo scoperto la felicità, noi sappiamo la strada, noi trovammo la via fuori da interi milenni di labirinto. Chi l'ha trovata altrimenti? – Per caso l'uomo moderno?» (Nietzsche, *L'anticristo*, p. 25). Cfr. pure sull'iperboreità Schmitt, *Aurora boreale*.

53 Heidegger, *L'inno der Ister di Hölderlin*, p. 75.

è la modalità del suo esser-ci, del suo soggiornare, «ossia dell'essere-di-casa»; solo qui e solo così, l'uomo è di casa. Nella città-stato (*Stadt-Staat*) l'uomo perde di vista il polo e il centro, sviandosi nelle protettive pratiche sociali e nell'organizzazione dello Stato che servono a dare senso e dotare di valori l'esistenza. Non siamo ovviamente alla divisione/contrapposizione agostiniana di Città eterna e Città terrena, tra Abele – «alito di Dio» e pastore – e Caino – «acquisto di Dio» e contadino[54] – qui siamo di fronte a una *sede*, in cui abita l'uomo, che è polarità e tutto attrae: il malvagio, l'inquietante, il sacro, il diritto e la sua violazione, l'inattuale e l'attuale. L'accessibilità dell'uomo a soggiornare in questa *polis* richiede una particolare disposizione: il destino che determina la storia. «L'essenza prepolitica della *polis*» determina l'esser-ci dell'uomo, il suo soggiornare e il suo operare; tale essenza prepolitica fa sì che la *polis* «sia la sede aperta della disposizione sulla cui base si determinano tutti i rapporti dell'uomo con l'ente» e questo determina l'essenza dell'uomo.

Secondo Heidegger questa connessione, che è presente anche in Aristotele, evidenzia come l'uomo sia *zoon politikon* solo in quanto egli è *zoon logon echon*,[55] ossia quell'essere vivente che è dotato di parola e che quindi «può dire l'ente in quanto tale». Essenza della *polis* ed essenza dell'uomo si determinano, allora, in virtù di un rapporto reciproco. Infatti, Aristotele quando afferma che l'uomo è *zoon politikon*, vuol dire unicamente, secondo Heidegger, che l'uomo *appartiene* alla *polis*, e tuttavia, «questo significa però proprio che l'uomo non è senz'altro 'politico'».[56] Affermare ciò – l'appartenenza dell'uomo alla comunità – significa azzerare l'individualità intesa come soggettività, che decide sulle cose e sugli avvenimenti con piena responsabilità e in totale libertà di coscienza e di giudizio, in una parola: *logos* in quanto razionalità. Oltre a ciò, Heidegger toglie all'uomo, così come alla *polis* comunitaristica, il suo essere 'politico', ossia lo esautora dalla gestione del potere, inteso non solo come amministrazione dello Stato e ricerca del bene comune, ma genericamente come predominio sugli enti nella loro totalità, predominio, che come Foucault ha messo in mostra,[57] si manifesta in molteplici e violente forme delle istituzioni.

54 Cfr. Aug. *Civ.* 15, 4-6, 15, 17; Heidegger, «Agostino e il neoplatonismo» (SS 1921), pp. 210-313.

55 A mio o parere, l'uomo è *zoon logon echon* solo in quanto vive in comunità e dunque in prima battuta si trova l'uomo in quanto animale politico e solo perché è *politico*, ossia vive nella *koinonia politikè*, può divenire, in seconda battuta, *zoon logon echon*, *animal rationale*. Egli, come dice Aristotele, non nasce uomo, ossia dotato di *logos*, ma lo diventa, acquisendolo tramite i rapporti che è in grado di instaurare all'interno della *polis*. Per Heidegger, ciò non è evidentemente possibile, poiché presuppone una realtà dell'uomo e della *polis* che stanno alla base della teoria umanistica, e dunque metafisica.

56 Heidegger, *L'inno der Ister di Hölderlin*, p. 76.

57 Cfr. Foucault, *Microfisica del potere*.

Se all'interno della *polis* vi è la possibilità di salire come di precipitare nella rovina, l'uomo vive questo conflitto che lo determina, nella sua essenza, come spaesato; ma il suo essere *apolis*, all'interno della sede in cui si dà la sua originaria essenza, non deve essere confuso con la condizione di *heimatlos* – estraniante e inautentica, descritta nella *Lettera sull''umanismo'* – piuttosto va messa a confronto e accostata all'*unheimlich* – all'autentico essere spaesato angosciante – della prolusione del 1929 *Che cos'è metafisica?*.

L'essere dell'uomo è quel *movimento* di pressione verso l'alto della propria essenza, al fine di dominare questo spazio e «il rovinare nelle sue profondità e perdersi in esso»;[58] il suo *essere-inquietante* sta a fondamento di tale duplicità, «di questo sdoppiamento, come unità». Ascendere verso «l'immane» e venir lacerato dalla violenza della rovina sono possibili in virtù della *potenza* espressa dal suo essenziale essere-inquietante; in questo senso allora, l'uomo deve lasciare che l'inquietante si imponga, affinché possa riconoscersi come essere storico – finito e determinato – all'interno della *polis*, la quale «non è uno spazio indifferente ma è la sede in cui l'ascesa e il precipitare» divengono le «disposizioni» dell'uomo. L'essere-spaesato non è il *fuori* della comunità – la bestia o il dio della *Politica* di Aristotele – ma è unito alla *polis*, in quanto questa è «la sede del soggiornare dell'uomo storico nel mezzo dell'ente». L'uomo che «perde la sede essenziale della sua storia, che perde cioè quel tratto di tutti destini che richiede *disposizione*» è l'uomo che pensa come il dominio del 'politico' sia l'essenza stessa del suo essere; l'«andare oltre» dell'uomo, che fa da *pendant* al «passo indietro», è l'essenza stessa della *polis*, ossia quella di «premere nell'ascesa e di precipitare nella rovina» l'ente uomo; «la *polis* non è dunque un ambito particolare, quello del cosiddetto 'politico' [...] ma la *polis* è la sede all'interno della quale si muove ogni *poros*», è «il passaggio e l'accesso a qualcosa che conduce a qualcosa o al nulla»;[59] è la pluralità di ambiti del «cercare e procedere umani».[60] La *polis* così intesa e riformulata in termini di «nuovo inizio» non ha alcuna tonalità nostalgica di un ritorno (*nostos*) alla bella unità della *polis* greca,[61] ma costituisce il nuovo e originario *Geist* della Germania.

Quella che nell'inno *Germanien* è detta la «landa paterna», o la «terra natìa», è per Heidegger l'Essere stesso, cosicché la Germania diventa il *Da* del *Seyn*, lo spirito che guida storicamente non solo il popolo tedesco ma l'Europa intera; la *polis* non possiede alcuna valenza politica, e nella

58 Heidegger, *L'inno der Ister di Hölderlin*, p. 80.

59 Heidegger, *L'inno der Ister di Hölderlin*, p. 73.

60 Heidegger, *L'inno der Ister di Hölderlin*, p. 82.

61 Cfr. Hegel, «La positività della religione cristiana».

sua costituzione impolitica[62] si radica la possibilità ontologica dell'essere dell'uomo e della sua specifica *ek-sistentia*. La poesia di Hölderlin quando nomina la terra dei padri «pensa a noi, a questo popolo di questa terra in quanto storico [*geschichtlich*] nel suo essere storico».[63] Se il Seyn si dà nella forma poetica, esso viene pensato e collocato in quel sapere che è guida dell'attività «dei fondatori dello Stato della terra natìa e della storia».[64] L'Essere storico del popolo, la stessa «landa paterna», si nasconde alla vita della quotidianità media come un segreto, una porta chiusa; la terra natìa, la landa paterna, La Germania insomma, non «risiede da qualche parte dietro le cose», né si trova «sospesa in aria sopra di esse»; nessuna trascendenza, nessun mondo dietro a un mondo, cioè nessuna metafisica né alcun dio; «*la landa paterna* è l'Essere stesso», il *Seyn* che regge, relaziona e governa la storicità di un popolo in *Da-sein*, ossia la destinazione della sua storicità.

Così, nel *Parmenide* la *polis* è *Ort* e *Ortschaft*, anzi ne è l'essenza. Heidegger insiste sul fatto che la *polis* in quanto «località» è il «soggiorno storico dell'umanità greca» che, poeticamente descritta, diviene il luogo del popolo tedesco; la *polis* è il *Geist* tedesco che si dà e si manifesta storicamente. Il soggiornare autentico e prepolitico del Tedesco, storico in quanto destino, destinazione e compito accade nella comunità; per Schmitt il popolo è l'elemento 'non politico' del trittico che sta a fondamento della Costituzione del nuovo Stato;[65] così allo stesso modo, la *polis* greca, intesa come *Volksgemeinschaft*, ha anch'essa un'essenza originariamente prepolitica. Va qui ricordato solo di sfuggita che per Simmel la *polis* greca può essere paragonata alla città di provincia in confronto alla metropoli e tale differenza è sostenuta anche da Heidegger che oppone alla politicità della *Großstadt* berlinese e all'esistenza economicistica che in essa si produce, al suo *Geist*, l'autentica impoliticità del vivere in provincia.

Bibliografia

Agostino d'Ippona, *De civitate Dei*. A cura di Carlo Costa. Torino: S.E.I., 1934.

Alighieri, Dante. *Vita nuova*. A cura di Manuela Colombo. Milano: Feltrinelli, 2008.

Arendt, Hannah. *Sulla violenza* [1969]. Traduzione di Savino D'Amico. Parma: Guanda, 1996.

62 Cfr. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, si veda in particolare il cap. II, *Irrappresentabile polis*, pp. 73-124.

63 Heidegger, *Gli inni di Hölderlin 'Germania' e 'Il Reno'*, p. 127.

64 Cfr. Fistetti, «Heidegger e l'utopia della *polis*», pp. 138-169.

65 Cfr. Schmitt, «Stato, Movimento, Popolo», pp. 264-279.

Arendt, Hannah. «Che cosa resta? Resta la lingua». In: Arendt, Hannah. *Antologia: Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*. A cura di Paolo Costa. Milano: Feltrinelli, 2006.

Benjamin, Walter. «Per la critica della violenza». In: Benjamin, Walter. *Angelus Novus*. Introduzione di Renato Solmi. Torino: Einaudi, 1994.

Canetti, Elias. *La lingua salvata: Storia di una giovinezza* [1977]. Milano: Adelphi, 1980.

Chomsky, Noam; Foucault, Michel. *Della natura umana: Invariante biologico e potere politico*. In Appendice saggi di Diego Marconi, Stefano Catucci e Paolo Virno. Roma: Derive/Approdi, 2005.

Debord, Guy. *La società dello spettacolo* [1973]. Introduzione di Carlo Freccero, Daniela Strumia. Milano: Baldini, Castoldi, Dalai, 2001-2002.

Deleuze, Gilles. *Che cos'è un dispositivo*. Traduzione di Antonella Moscati. Napoli: Cronopio, 2010.

Derrida, Jacques. *Forza di legge: Il fondamento mistico dell'autorità* [1994]. Introduzione di Francesco Garritano. Torino: Bollati Boringhieri, 2003.

Di Vittorio, Pierangelo. «La Germania istoriale di Heidegger». In: Fistetti, Francesco (a cura di). *La Germania segreta di Heidegger*. Dedalo: Bari, 2001.

Esposito, Roberto. *Categorie dell'impolitico*. Bologna: Il Mulino, 1988

Farias, Victor. *Heidegger e il nazismo*. Traduzione di Mario Marchetti, Paolo Amari. Torino: Bollati Boringhieri, 1988.

Faye, Emmanuel. *Heidegger: L'introduzione del nazismo nella filosofia*. A cura di Livia Profeti. Roma: L'asino d'oro, 2012.

Fédier, François. *Heidegger e la politica: Anatomia di uno scandalo*. A cura di Gino Zaccaria. Milano: EGEA, 1993.

Fistetti, Francesco. «Heidegger e l'utopia della *polis*». In: Fistetti, Francesco (a cura di). *La Germania segreta di Heidegger*. Dedalo, Bari 2001, pp. 138-169.

Foucault, Michel. *Microfisica del potere: Interventi politici*. Introduzione di Alessandro Fontana, Pasquale Pasquino. 3a ed. Torino: Einaudi, 1977.

Heidegger, Martin. *Gli inni di Hölderlin 'Germania' e 'Il Reno'*. Traduzione di G.B. Demarta. Milano: Bompiani, 2005.

Heidegger, Martin. *Parmenides, MHGA LIV*. Hrsg. von Manfred S. Frings. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1982. Trad. it.: *Parmenide*. A cura di Franco Volpi. Milano: Adelphi, 1999.

Heidegger, Martin. *L'essenza della verità* [1943]. A cura di Franco Volpi. Milano: Adelphi, 1997.

Heidegger, Martin. *L'inno der Ister di Hölderlin* [1984]. Traduzione di Chiara Sandrin e Ugo Ugazio. Milano: Mursia, 2003.

Heidegger, Martin. «Oltrepassamento della metafisica» [1954]. In: Heidegger, Martin. *Saggi e discorsi*. A cura di Gianni Vattimo. Milano: Mursia, 1976.

Heidegger, Martin. «La questione della tecnica» [1954]. In: Heidegger, Martin. *Saggi e discorsi*. A cura di Gianni Vattimo. Milano: Mursia, 1976.

Heidegger, Martin. «*Gestell* (l'impianto)». In: Heidegger, Martin. *Conferenze di Brema e Friburgo*. A cura di Franco Volpi. Milano: Adelphi, 2002.

Heidegger, Martin. *L'autoaffermazione dell'università tedesca: Il rettorato 1933/34* [1933]. Introduzione di Carlo Angelino. Genova: Il Melangolo, 1988.

Heidegger, Martin. «Volontà e potenza». In: Heidegger, Martin. *Nietzsche* [1961]. A cura di Franco Volpi. Milano: Adelphi, 1994.

Heidegger, Martin. «Agostino e il neoplatonismo» [SS 1921]. In: Heidegger, Martin. *Fenomenologia della vita religiosa*. A cura di Franco Volpi. Milano: Adelphi, 2003.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. «Lo spirito del cristianesimo e il suo destino». In: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Scritti teologici giovanili*. A cura di Edoardo Mirri, Nicola Vaccaro. Napoli: Guida, 1972.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. «La positività della religione cristiana». Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Scritti teologici giovanili*. A cura di Edoardo Mirri, Nicola Vaccaro. Napoli: Guida, 1972.

Hobbes, Thomas. *Leviatano* [1651]. A cura di Gianni Micheli. Firenze: La Nuova Italia, 1976.

Hölderlin, Friedrich. «In amabile azzurro». *Il Pensiero*, 2, 2000, pp. 85-86.

Hölderlin, Friedrich. *Scritti di estetica*. A cura di Riccardo Ruschi. Milano: SE, 2004.

Husserl, Edmund. «Gemeingeist II: Le Unità personali di ordine superiore e i loro correlati». Trad. di Matteo Bianchin. *La società degli Individui*, 4 (11), 2001-2002.

Jünger, Ernst. «La mobilitazione totale». *Il Mulino*, 301 (5), settembre-ottobre 1985, pp. 753-770.

Kafka, Franz. «La tana». In: Kafka, Franz. *Tutti i racconti*. A cura di Ervino Pocar. Milano: Mondadori, 1998.

Kojève, Alexandre. *Introduzione alla lettura di Hegel* [1947]. Traduzione di Gian Franco Frigo. Milano: Adelphi, 1996.

Kraus, Karl. *La terza notte di Valpurga* [1952]. Introduzione di Paola Sorge. Trento: E.I.R., 2012.

Lacoue-Labarthe, Philippe. «La trascendenza finita-finisce nella politica». In: Lacoue-Labarthe, Philippe. *L'imitazione dei moderni* [1986]. Introduzione di Pierangelo Di Vittorio. Bari: Palomar, 1995.

Lacoue-Labarthe, Philippe. *La finzione del politico: Heidegger, l'arte e la politica* [1988]. Genova: Il Melangolo, 2011.

Latouche, Serge. *L'invenzione dell'economia*. Torino: Bollati Boringhieri, 2010.

Levinas, Emmanuel. *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'Hitlerismo* [1935].

Introduzione di Giorgio Agamben; con un saggio di Miguel Abensour. Macerata: Quodlibet, 1996.
Mann, Thomas. *Considerazioni di un impolitico* [1918]. A cura di Marianello Marianelli. Bari: De Donato, 1967.
Mora, Francesco. *Martin Heidegger: La provincia dell'uomo*. Milano; Udine: Mimesis, 2011.
Nietzsche, Friedrich. *L'anticristo*. Traduzione di Paolo Santoro, introduzione di Mario Perniola. 2a ed. Roma: Newton Compton, 1979.
Perkins, John. *La storia segreta dell'impero americano*. Traduzione di Giuliana Lupi. Roma: minimum fax, 2007.
Platone. *La Repubblica*. In: Platone. *Tutti gli Scritti*. A cura di Giovanni Reale. Milano: Rusconi, 1991.
Ritter, Joachim. «'Politica' ed 'etica' come filosofia pratica». In: Ritter, Joachim. *Metafisica e politica: Studi su Aristotele e Hegel*. A cura di Gerardo Cunico. Casale Monferrato: Marietti, 1983.
Ruggiu, Luigi. «La politica come scienza nel *Protagora* di Platone». In: Casertano, G. (a cura di). *Il Protagora di Platone: Struttura e problematiche*. 2 voll. Napoli: Loffredo, 2004, pp. 639-669.
Schmitt, Carl. *Il nomos della Terra* [1950]. Introduzione di Franco Volpi; traduzione e postfazione di Emanuele Castrucci. Milano: Adelphi, 1991.
Schmitt, Carl. *Aurora boreale: Tre studi sugli elementi e l'attualità dell'opera di Theodor Däubler* [1916]. Introduzione di Stefan Nienhaus; traduzione di Valeria Bazzicalupo; appendice di Hugo Ball, *La teologia politica di Carl Schmitt*. Napoli: ESI, 1995.
Schmitt, Carl. «Stato, Movimento, Popolo». In: Schmitt, Carl. *Un giurista davanti a se stesso*. A cura di Giorgio Agamben. Vicenza: Neri Pozza, 2005, pp. 264-279.
Schürmann, Reiner. *Dai principi all'anarchia: Essere e agire in Heidegger*. Traduzione di Gianni Carchia. Bologna: Il Mulino, 1995.
Severino, Emanuele. *Legge e caso*. Milano: Adelphi, 1979.
Severino, Emanuele. *Destino della necessità: kata to chreon*. Milano: Adelphi, 1980.
Sheehan, Thomas. «Heidegger e i nazisti». In: *Prospettive*. Napoli: Guida, 1989, pp. 403-427.
Speer, Albert. *Memorie del Terzo Reich* [1969]. Traduzione di Enrichetta Maffi, Quirino Maffi. Milano: Mondadori, 2005.
Stein, Edith. «Il popolo e l'appartenenza al popolo». Trad. di Michele D'Ambra. *La società degli individui*, 4 (11), 2001-2002, pp. 113-131.
Strauss, Leo. *La città e l'uomo: Saggi su Aristotele, Platone, Tucidide* [1964]. Introduzione di Carlo Altini. Genova: Marietti, 2010.
Tommaso d'Aquino. *De ente et essentia*. Torino: Marietti, 1957.
Weil, Simone. *Sulla Germania totalitaria*. Traduzione di Giancarlo Gaeta. Milano: Adelphi, 1990.

Il filosofo e la tirannia in Eric Voegelin

Umberto Lodovici

Abstract In the teaching of Eric Voegelin, ideology, i.e. political religion, is a contraction of the human horizon which reduces reality to immanence and leads to totalitarianism. The opening of transcendence collapses, with the resulting fall of reason from a differentiating instance to a calculating and functional tool. The cure for this spiritual disease can be found in the rediscovery of the fundamental experiences that preserve the openness of man to his proper relationship with God and the world. Human society is historically organized according to how its members interpret their role, or placement, in the cosmos of which they are part. The philosophical reason is, as opposed to a merely instrumental and calculative reason, the guardian of this differentiating experience that opens man to the divine order.

Keywords Voegelin, metaxy, spiritual experience, differentiation, trascendence, immanence, eschaton, totalitarianism, political religion, racism.

1 Introduzione

Il tema della tirannia non compare in modo sistematico negli scritti di Eric Voegelin (1901-1985), ma attraversa tutta la sua vasta opera.[1] Testimone del crollo delle democrazie europee, aveva compreso come un'istituzione non sopravvive solo sulla base di procedure, ma anche di idee e simboli con cui la società si autointerpreta. Esiste insomma un nesso fondamentale tra credenza religiosa e ordine sociale. Quando la dimensione trascendente viene negata, la religione non si estingue, ma perdura come fede in un futuro prodotto dall'uomo stesso: sorge l'ideologia. Questa malattia spirituale va curata attraverso una ripresa della tradizione classica e cristiana, dove originariamente è comparsa la consapevolezza del fondamento metafisico dell'essere.

Il problema della tirannia chiama quindi in causa il rapporto tra politica e verità, potere e filosofia. L'origine del pensiero teoretico nell'esperienza mistica fa della filosofia un'attività distinta e spesso in contrasto con l'azione politica (§§ 2, 3, 4). Il collasso della civiltà occidentale va spiegato

1 Devo ringraziare il Voegelin-Lesekreis di Monaco di Baviera, e soprattutto il prof. P. Opitz, per il confronto sul mio piccolo lavoro voegeliano. La mia riconoscenza va poi al dott. William Petropulos, responsabile degli Archivi Voegelin, per le discussioni e la pazienza.

nell'abbandono di questa radice trascendente che costituisce la verità dell'esistenza umana. Il nichilismo moderno riduce infatti l'uomo a meccanismo manipolabile del grande Leviatano: il Dio mortale (5, 6, 7).

2 Il confronto fra vita teoretica e politica

Voegelin raggiunge la maturità intellettuale in quella «marea di linguaggio ideologico» che avvolge l'Europa dopo la prima guerra mondiale.[2] Sono soprattutto le precoci letture weberiane a introdurlo all'ideologia come concetto polare a quello di scienza e di etica.[3] Dopo gli studi di diritto a Vienna, diventa allievo e assistente del giurista Hans Kelsen. Ottenuta l'abilitazione come *Privatdozent* nella stessa università, pubblica alcune importanti monografie: in *Rasse und Staat* (1933) e *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus* (1933) mette radicalmente in discussione la dottrina razziale dei nazionalsocialisti.[4] Nonostante la sua diffidenza verso ogni partecipazione politica, nel 1936 pubblica *Der Autoritäre Staat*, un'implicita legittimazione del corso autoritario dell'Austria dopo il colpo di stato di Dollfuss.[5] Nel lacerante conflitto tra comunisti e fascisti, era infatti convinto che solo «uno stato autoritario che tenesse in scacco gli ideologi radicali sarebbe stato la miglior difesa possibile per la democrazia».[6] D'altronde, nel 1929 aveva già denunciato il malfunzionamento di un sistema parlamentare che in Austria non aveva alle spalle né un sufficiente senso civico né una solida identità nazionale.[7] Arriva però presto la delusione, quando constata l'inadeguatezza del regime corporativista di fronte all'invasione tedesca (1938):

> Fino al 1936 la mia riluttanza [a prendere parte alla politica austriaca] era basata su una profonda diffidenza verso i partiti politici che avevo avuto l'opportunità di osservare in modo attento. Ho confermato questa diffidenza quando, all'inizio del 1936, sono stato nelle condizioni di os-

2 Nel 1919, in occasione della Rivoluzione d'Ottobre, ha una breve infatuazione per il marxismo da cui prende le distanze dopo pochi mesi (Sandoz, *The Voegelinian Revolution*, p. 39).

3 Voegelin, «Riflessioni autobiografiche», p. 83; sul rapporto con Weber si veda la «Postfazione» di Opitz a Voegelin, *Die Größe Max Webers*; e Sigwart, *Eric Voegelin und Max Weber*.

4 Nello stesso anno, esce una recensione malevola di Norbert Gürke, giurista in ascesa nell'*élite* nazista, circostanza che illumina Voegelin sulla vera natura del regime tedesco (Gürke, «Rasse und Staat in der Staatslehre», pp. 781 sgg.).

5 Qui citato da *The Authoritarian State*; si veda su questi aspetti: Gebhardt, «Voegelin on Austria, Hitler and the Germans».

6 Voegelin, «Riflessioni autobiografiche», p. 111.

7 Voegelin, «Austrian Constitutional Reform of 1929», p. 177.

> servare con più profondità gli eventi della politica e di familiarizzare più strettamente con le personalità politiche. La fine dell'Austria – davanti ai segretari dell'unione cristiano-sociale e social-democratica presi a negoziare i posti nei comitati comuni quando i nazisti preparavano la loro marcia sul Paese; e di fronte all'orribile incompetenza nelle questioni personali e tecniche che ho potuto constatare nelle ultime settimane presso i dirigenti della politica estera austriaca – mi ha convinto dell'impossibilità di una politica costruttiva o di una qualsiasi forma di resistenza.[8]

In questo senso, introduce il libro indicando come lettore ideale non è l'uomo d'azione, ma la «testa teoretica» consapevole del «confronto drammatico tra il teoreta e la realtà».[9] Negli anni successivi, Voegelin rimane lontano dal dibattito pubblico e accademico. Anche durante l'esilio americano, mentre l'Austria si trovava nella fase di ricostruzione democratica, all'amico Hermann Broch ribadisce il suo pessimismo circa la possibilità «di agire in un modo tale che non sia futile».[10] Un'eccezione è forse rappresentata dal temporaneo ritorno in Europa quando nel 1958 viene chiamato a prendere la cattedra che fu di Max Weber a Monaco di Baviera, dove fonda la Hochschule für Politik.[11] Qui tiene un corso su *Hitler und die Deutschen* (1964) nel contesto dell'acceso dibattito che divideva la Germania sulla questione della colpa collettiva.[12]

La prima parte del volume del '36 è dedicato allo studio dei concetti di 'totale' e 'autoritario': termini con cui intende descrivere gli sviluppi, da un lato, della Germania hitleriana e, dall'altro, dello Stato corporativo austriaco.[13] Già in queste pagine inizia quel lavoro sui «simboli linguistici» che impegnerà Voegelin in tutta la sua ricerca filosofica. Molti concetti teorici usati dai vari movimenti politici si rivelano infatti essere delle credenze irriflesse, origine di un «quadro falso» della vita: «Questo è esattamente il fenomeno pneumopatologico: l'interruzione del contatto con la realtà; il contatto con la prima realtà cioè manca totalmente ed egli si muove

8 Lettera a W. Plöchl del 2 ottobre 1941, in Voegelin, *Selected Correspondence, 1924-1949*, p. 297.

9 Voegelin, *The Authoritarian State*, p. 48.

10 Lettera a H. Broch del 30 marzo 1954, in Voegelin, *Selected Correspondence, 1924-1949*, p. 425.

11 Un impegno che gli causa molte seccature e incomprensioni. Testimonianze su Voegelin e la fondazione dell'Istituto di scienze politiche si trovano in Cooper, Bruhn (eds.), *Voegelin Recollected*, pp. 60 sgg.

12 Henningsen, *Voegelins Hitler*.

13 Per una contestualizzazione sul tema della totalità con riferimenti a Schmitt, Jünger, Ziegler, Forsthoff, Voegelin: Galli, «Strategie della totalità».

all'interno della seconda realtà».[14] Questa alienazione ideologica richiede anzitutto una purificazione del linguaggio attraverso un «ritorno alle esperienze» generatrici dei simboli linguistici della vita collettiva.

Una delle radici principali della crisi occidentale è la distorsione del rapporto classico tra teoria e pratica: al *contemptus mundi* si sostituisce la moderna *libido dominandi*.[15] Il «sogno immaginario» del superuomo – che da Comte, Marx e Nietzsche approda alla «violenza negli stati totalitari» – nasce proprio dalla «tendenza a restringere il campo dell'esperienza umana all'area della ragione, della scienza e dell'azione pragmatica», dalla sopravvalutazione di «quest'area in relazione al *bios theoretikos* e alla vita dello spirito», nonché dal tentativo di «fare di tutto ciò l'unica preoccupazione dell'uomo».[16] L'esclusione della trascendenza restringe la realtà all'immanenza e la ragione alla mera funzionalità, creando lo spazio per le ideologie. Perciò la filosofia deve tornare alla consapevolezza dell'esperienza spirituale da cui ha preso le mosse nell'antichità.

Una delle intuizioni fondamentali dei grandi profeti israeliti e cristiani è che il tempo si muove verso un superamento della sua attuale struttura. Nessuna filosofia della storia è pensabile senza questa esperienza del processo storico come tempo a termine aperto al suo trascendimento.[17] I pensatori classici hanno inteso l'uomo non come un essere 'per la morte' (Hobbes e Heidegger), ma come un essere 'per l'eternità'. Il *bios theoretikos*, nel senso aristotelico di vita teoretica, è l'avvio di questo processo del farsi eterno da parte del mortale. Voegelin terrà sempre ferma questa attitudine propria del mondo classico: la teoria è una disposizione esistenziale di «radicale contemplazione».[18] La scienza – compresa quella politica – non può fondarsi sul mero riferimento all'oggetto o ai metodi di analisi, ma deve ricorrere «a una specifica modalità di azione umana, alla *theoria*, alla *contemplatio*».[19] La *fruitio Dei*, sorgente di ogni vera attitudine teoretica, crea però una contraddizione, mai del tutto conciliabile, tra il lavoro

14 Voegelin, *Hitler e i tedeschi*, p. 126. Il concetto di 'seconda realtà' è tratto da Robert Musil. Cfr. Parotto, «Pneuma e pneumopatologia nel pensiero di Eric Voegelin».

15 Weiss, *Libido Dominandi - Dominatio Libidinis*.

16 Voegelin, *Dall'illuminismo alla rivoluzione*, p. 329.

17 Sulla filosofia della storia si veda Parotto, *Il simbolo della storia*.

18 Lettera di Voegelin a M. Mintz dell'11 aprile 1940, in Voegelin, *Selected Correspondence, 1924-1949*, p. 244; cfr. Opitz, «Philosophieren aus kontemplativer Distanz».

19 Voegelin, «Popular Education, Science and Politics», p. 86; questa dimensione mistica la ritrova anche in due grandi spiritualisti francesi: Bodin e Bergson che subentrano a Max Weber come riferimenti intellettuali. Come riferisce in Voegelin, «Riflessioni autobiografiche», p. 177, Voegelin approfondisce Bodin in occasione di un soggiorno a Parigi nel 1934: cfr. Voegelin, *Jean Bodin*.

intellettuale e quello politico.[20] Il perenne conflitto tra scienza e politica rappresenta infatti la differenza tra due modalità differenti dell'agire: la contemplazione non è un'assenza di azione, ma è sottratta alla politica intesa come «lotta di potere tra uomini».[21]

Voegelin intende ricostruire una «nuova scienza politica» proprio a partire dalla riscoperta dei *principi* metascientifici intuiti dal pensiero classico-cristiano.[22] L'ordine umano non è infatti il mero risultato di una tecnica o di un accordo tra individui, come vuole Hobbes il quale alla ricerca dell'eternità sostituisce la paura della morte; all'ordine naturale il contratto sociale e alla partecipazione mistica la sottomissione al Dio mortale.[23]

3 Il filosofo e l'ordine politico

La filosofia della storia voegeliana si concentra in modo particolare sugli «eventi di differenziazione»: nel corso delle epoche, l'uomo esperisce e simbolizza la realtà secondo gradi qualitativamente diversi di articolazione intellettuale e spirituale. Quest'opera ermeneutica – che si esprime in simboli mitici, gnostici, teologici, ideologici ecc. – è alla base di ogni ordine umano. Una società politica si legittima e si struttura come rappresentazione storica di una verità trascendente:

> Essa è resa trasparente grazie ad un elaborato simbolismo, che presenta vari gradi di compattezza e di differenziazione – dal rito, attraverso il mito, alla teoria – e questo simbolismo le conferisce significato nella misura in cui i simboli rendono trasparenti, per il mistero dell'umana esistenza, la struttura interna di codesto *cosmion*, le relazioni tra i suoi membri e fra i gruppi dei suoi membri, come pure la sua esistenza come un tutto. L'autoilluminazione della società attraverso i suoi simboli è parte integrante della realtà sociale – si può anzi dire parte essenziale – perché, attraverso tale simbolizzazione, i membri di una società la esperimentano di più che un disagio o una comodità: la esperimentano come parte della loro stessa essenza umana.[24]

20 Voegelin, «Popular Education, Science and Politics», p. 88.

21 Voegelin, «Fragment zu Max Weber», 1936, inedito largamente citato in Sigwart, *Das Politische und die Wissenschaft*, p. 127

22 «Per restaurazione della scienza politica intendiamo un ritorno alla consapevolezza dei principi, non un puro e semplice ritorno al contenuto specifico di soluzioni del passato» (Voegelin, *La nuova scienza politica*, p. 35).

23 Voegelin, *La nuova scienza politica*, pp. 226 sgg.

24 Voegelin, *La nuova scienza politica*, p. 61.

Compito della filosofia della storia è analizzare criticamente le diverse articolazioni simboliche tra immanenza e trascendenza. I passaggi a forme nuove di differenziazione si legano sempre a una *krisis*: la fondazione della *episteme politikè* da parte di Platone e Aristotele ai tempi della crisi ellenica; la *Civitas Dei* di Agostino alla fine dell'Impero romano e all'avvento del cristianesimo; la filosofia del diritto di Hegel durante la crisi dello Stato moderno.

Una crisi esplode quando diverse verità entrano in competizione tra loro per il monopolio della rappresentazione politica. È la «fondamentale esperienza»[25] messa in scena nell'*Apologia* platonica: Socrate è costretto da Atene all'esodo 'infracittadino' e poi al suicidio.[26] La 'verità antropologica' emersa dalla meditazione filosofica mette infatti in discussione l'interpretazione cosmologica degli antichi imperi: all'ordine *compatto* del cosmo, Socrate contrappone l'ordine 'differenziato' della psiche e del *nous*.[27] Al principio di questa svolta si trova l'esperienza trascendentale del divino che viene sperimentato dall'anima come una realtà esterna al cosmo. Si comprende la radicalità di questo passaggio se si considera come per Voegelin la società si organizza in relazione alla risposta che essa di volta in volta offre al problema della partecipazione dell'uomo all'ordine dell'essere.[28]

Il filosofo è il custode della differenziazione: richiamandosi non più al racconto mitico, ma al *theorein* dei principi, egli frena un eventuale rovinoso passo indietro della storia. La filosofia rappresenta un codice di verità che è in competizione con quello ufficiale difeso dalla retorica politica. Il confronto di Socrate con Callicle nel *Gorgia* riassume in modo esemplare questa polarità tra filosofia e politica, verità e retorica:

> I poli della tensione dell'anima si confrontano separandosi nel campo storico, fra uomini che sono caduti nel tempo e gli altri, che vivono per l'eternità; tra i viventi che attraverso lo splendore del tempo vanno alla morte, e i morti che, attraverso la loro vita nella tensione del giudizio, vanno verso l'eternità.[29]

25 Lettera a L. Strauss del 9 dicembre 1942 in Voegelin, *Selected Correspondence, 1924-1949*, p. 338; si veda la postfazione di Gebhardt, «Die Ordnungserfahrung der Philosophen und die bürgerschaftliche Welt der Polis», pp. 291-306.

26 Sul rapporto tra filosofia e *polis* si veda anche Chignola, *Pratica del limite*, pp. 157 sgg.

27 Sul rapporto con la filosofia greca si veda: Ruggiu, «Voegelin e la filosofia greca classica», pp. 25 sgg.

28 Nell'opuscolo *Politische Religionen* (1938) questa svolta veniva ancora descritta in termini generici, distinguendo tra quelle religioni che concepiscono il divino come fondamento trascendente del mondo e quelle, invece, che lo trovano in parti stesse del mondo: le «religioni intramondane». Sul concetto di religione politica: Herz, «Die politischen Religionen im Eric Voegelin»; per una storia di questo testo si veda: Opitz, *Eric Voegelins Politische Religionen*.

29 Voegelin, «Essere eterno nel tempo», p. 196.

Il sapiente, che a differenza del sofista si lascia guidare dal *logos*, giudica la città alla luce dei principi universali. Questo *act of judgment* svuota in sostanza la *polis* della sua pretesa assoluta di sovranità.[30] Il giudizio del foro politico è ormai relativo a quella norma del bene e del male che è al di là del potere politico. Anche il successo di una vita, secondo Platone, non è più misurabile nel tempo da un tribunale umano, ma solo dai morti, quando l'anima è libera dal corpo: «La vita dunque dev'essere vissuta in attesa di questa trasparenza finale, *sub specie mortis*, invece che sotto gli impulsi della volontà di potenza e di *status* sociale».[31] Nel dialogo col sofista Callicle – espressione della città corrotta e votata alla tirannia – Socrate loda la figura dell'uomo politico in grado di rappresentare l'ordine dell'essere in accordo coi principi morali colti dall'intelletto. L'anima aperta al trascendente diventa insomma strumento di critica sociale: «Questa nuova misura per giudicare la società non è affatto l'uomo in quanto tale, ma l'uomo in quanto è diventato rappresentante della verità divina attraverso la differenziazione della sua anima».[32] Così la tragedia antica tramonta col sorgere del dialogo socratico: avviene «la *translatio* della verità dal popolo di Atene a Socrate».[33]

La fondazione mitica della *polis* viene superata da una nuova pratica del pensiero che ha il suo cardine nel concetto di verità. L'interpretazione 'non-noetica', cioè dogmatica, dell'ordine lascia il passo – anche se mai in modo completo – a quella 'noetica'. È l'esperienza dell'*eros* descritta da Socrate:

> la filosofia nel senso classico non è un corpo di idee o di opinioni intorno alla divina causa, dispensate da una persona che si definisce filosofo, ma una ricerca effettiva dell'uomo sul suo angoscioso porsi la questione della fonte divina che lo ha generato.[34]

Questo mettere in questione le convinzioni tradizionali possiede un carattere eversivo per la città: «ogni pensare sullo Stato è una forma latente di tradimento».[35] Ne segue un tentativo continuo di delegittimazione pubblica: «dal punto di vista della *polis* il filosofo diviene un ateo; per la teologia della rivelazione egli diviene un eretico; per l'ideologia rivoluzionaria egli è un reazionario che rappresenta un'ideologia civile».[36] Per Voegelin, que-

30 Voegelin, *Plato and Aristotle*, p. 68.

31 Voegelin, «I movimenti gnostici di massa nel nostro tempo».

32 Voegelin, *Plato and Aristotle*, p. 101.

33 Voegelin, *Plato and Aristotle*, p. 107.

34 Voegelin, «L'esperienza classica della ragione», p. 60.

35 Voegelin, «Fragment zu Max Weber», p. 125.

36 Voegelin, *Anamnesis*, p. 199.

sto conflitto con la città non deve però portare il filosofo a sacrificare la propria vita. La morte di Socrate non è un modello per tutti:

> Platone non si abbandona alla *imitatio Socratis*; rifiuta il dovere di morire in obbedienza alla legge di Atene sia per lui stesso che per i membri dell'Accademia. [...] Dobbiamo immaginare questa situazione per comprendere la rabbia fredda di Platone che era costretto a vivere in obbedienza a un governo di bestie che faceva uccidere i migliore dalle bestie e per le bestie.[37]

Ciò non significa fuga, ma distacco: Platone rifiuta sia la via impolitica dei cinici, indifferenti alla *polis*, che la prospettiva cospirativa che congiura con lo straniero. Si mantiene invece sostanzialmente fedele alle autorità costituite. Lo stesso vale, secondo Voegelin, anche oggi. Non si tratta di fomentare il disordine o di creare nuovi partiti: «La tirannia della plebe non può essere trasformata in libertà contrapponendo una tirannia dello spirito».[38] Più che calarsi nel conflitto amico-nemico, la filosofia ha il compito di testimoniare lo spirito come il totalmente altro. Il politico, nel modello platonico, non è né il filosofo-re della *Repubblica* – cioè colui che governa seguendo le idee –; né il *dux*, che sul modello di Gioacchino da Fiore, ha ispirato Comte, Marx o Hitler; ma è colui che «realizza un incremento di ordine spirituale in un mondo disordinato».[39]

È interessante confrontare questa lettura voegeliana, per molti versi *unpolitisch*, con quella di Hannah Arendt che invece interpreta la morte di Socrate in una prospettiva eminentemente politica.[40] Il filosofo di Atene rappresenta infatti un modello per coloro che preferiscono subire un torto, piuttosto che commetterlo. Una scelta che alcuni avevano fatto durante il regime nazista, sapendo che non avrebbero potuto convivere con se stessi se avessero agito contro i più alti valori morali.[41]

37 Voegelin, *Plato and Aristotle*, p. 197; qui Voegelin sta commentando il *Teeteto*.

38 Voegelin, *Plato and Aristotle*, pp. 197-198.

39 Voegelin, *Plato and Aristotle*, pp. 211-212.

40 Henningsen, «The Arendt-Voegelin Controversy on Totalitarism».

41 Il processo di Atene è assunto anche come chiave del processo Eichmann, dove la Arendt assiste all'abisso di un uomo che ha perduto la capacità di pensare nel senso socratico di dialogo della coscienza con se stessa. In merito si veda Vallée, *Hannah Arendt, Socrate e la questione del totalitarismo*.

4 Filosofia e natura umana

Nel tentativo, avviato all'inizio degli anni trenta, di delineare una dottrina dello Stato, Voegelin si rende conto dell'insufficienza teoretica della *Staatslehre* tedesca e in particolare di quella kelseniana. Questa 'rottura costitutiva' con l'approccio formalista nasce dal riconoscimento che un'adeguata teoria del potere richiede una visione più completa del mito e una conoscenza maggiore della storia delle idee.[42] La sezione dedicata alla teoria del potere che aveva scritto fino ad allora – il progetto originario prevedeva una *Herrschaftslehre* e una teoria della legge – viene così abbandonata alla forma di manoscritto. Voegelin ritiene invece urgente elaborare un'adeguata antropologia filosofica nella convinzione che «le radici dello Stato siano da cercare nell'essenza dell'uomo».[43] Inizia così ad occuparsi di questioni teologiche e filosofiche.[44]

La persona umana come *a priori* ontologico della realtà politica attraversa tutta l'opera voegeliana interpretabile come un 'personalismo' metodologico opposto a ogni forma di collettivismo.[45] In *Rasse und Staat* polemizza contro la riduzione della persona a *homo naturalis* e contro una concezione della società che esalta la sfera vitale come quella decisiva.[46] Si tratta di un processo che nega quel 'principio antropologico' scoperto da Platone per cui la natura umana non è mai conosciuta in modo esauriente, rimanendo un'entità incompiuta e misteriosa.[47] Ogni

42 *Herrschaftslehre*; su questo lavoro si veda Opitz, *Fragmente eines Torsos*. Sul contesto storico in cui lavora a quest'opera, si legge: «Gli eventi politici sono emozionanti: un Eldorado di materiali per un insegnante di scienze politiche [*Staatslehre*]; ma in termini umani, la vita a Vienna diventa meno piacevole. Non puoi immaginare la nervosa ansietà degli ebrei» (lettera a E. Baumgarten del 1º aprile 1933, in Voegelin, *Selected Correspondence 1924-1949*, pp. 109-110).

43 Voegelin, *Race and State*, p. 2.

44 Legge Agostino, Heidegger e soprattutto Scheler. Approfondisce anche il pensiero cattolico francese, Gilson e Maritain, che lo avvicinano all'umanesimo cristiano e alla metafisica medievale. Su rapporto con Scheler: Petropulos, «Max Scheler and Eric Voegelin on the Eternal in Man».

45 Anche nelle lezioni di Chicago del 1950 si legge: «Ogni qual volta lo studioso si propone di comprendere una società politica, uno dei suoi primi doveri, se non addirittura il primo, sarà quello di individuare il tipo di uomo che si esprime in quella comunità concreta» (Voegelin, *La nuova scienza politica*, p. 96). Sul personalismo voegeliano: Sigwart, *Das Politische und die Wissenschaft*, p. 154.

46 I primi frutti di questo approccio alla filosofia e alla teologia si trovano in effetti nei suoi due libri del 1933 dove «l'idea moderna di razza insieme alla religione greca del clan e l'idea cristiana di *corpus mysticum*» vengono interpretati in chiave religiosa (*Curriculum vitae* in allegato alla lettera a G. Haberler del 10 maggio 1938 in Voegelin, *Selected Correspondence 1924-1949*, p. 159).

47 Si tratta di una convinzione che emerge già in una monografia del 1933: «L'uomo in quanto sostanza spirituale, corporea e storica, non può essere spiegato attraverso qualcosa che sia meno dell'uomo stesso, cioè attraverso la sua *physis*», Voegelin, *Razza*, p. 48.

tentativo da parte del potere di determinarne l'essenza, il destino e la vera identità finisce con l'essere un atto di violenza che nega la dignità umana. La persona è infatti quell'essere che non si spiega né da se stesso e neppure dalla collettività, ma dal divino in quanto è *imago Dei*: immagine di Dio e non più 'marionetta' degli dei olimpici. Seguendo la lettura agostiniana della *natura lapsa*, Voegelin sviluppa un'idea di uomo come creatura che sta al confine tra il naturale e il divino in una condizione di radicale imperfezione. A partire dagli anni sessanta, viene impiegata anche l'espressione platonica *metaxỳ* per indicare questa medietà tra «la sua umanità mondana e qualcosa di transmondano»: la persona «non è né del tutto umana, né del tutto divina, ma è la tensione tra i due».[48] L'uomo delle società cosmologiche ha percepito con chiarezza questa origine oscura dell'esistenza e ha provato un senso di «ansietà».[49] La comunità politica sorge proprio come risposta a questa percezione di fragilità. L'ordine sociale non deve però sostituirsi alla persona nella ricerca del senso, ma è una promessa, sempre analogica e quindi precaria, di ordine e di completezza.

Nell'atto di *conversio*, l'anima passa dal ripiegamento su di sé – l'*amor sui* hobbesiano e moderno – all'apertura dell'*amor dei*. È questo rapporto con l'infinito che impedisce la mercificazione della persona da parte dell'altro uomo: sono infatti gli individui la sorgente della forma politica e non viceversa.[50] Secondo Voegelin, ogni società dovrebbe essere strutturata in modo tale che i suoi principi ordinativi e organizzativi rispettino e favoriscano questa ordinazione dell'uomo al trascendente. La «rivolta egofanica», con cui la modernità ha sostituito il soggetto a Dio come fondamento dell'io, ha reso invece l'uomo manipolabile da parte del collettivo.[51] Le religioni politiche totalitarie, con le loro pratiche eugenetiche, sono la conseguenza di questa riduzione naturalistica dell'uomo:

> La negazione dell'inesistente realtà della trascendenza verso l'Essere divino distrugge l'*imago Dei*. L'uomo si disumanizza. La sofferenza derivante dall'insensatezza di un'esistenza senza Dio conduce a esplosioni di fantasia concupiscente, alla creazione grottesca di un uomo nuovo – il superuomo di Marx e di Nietzsche.[52]

48 Voegelin, «Conversations with Voegelin», p. 250.

49 Si veda su questo punto: Voegelin, «Anxiety and History», pp. 61-63.

50 Sulla distanza di questa posizione rispetto a quella di Schmitt si veda la sua recensione alla *Verfassungslehre* schmittiana: Voegelin, «La dottrina della costituzione di Carl Schmitt».

51 Voegelin, «Riflessioni autobiografiche», p. 135.

52 Voegelin, *Hitler e i tedeschi*, p. 236; su Nietzsche si veda anche: Voegelin, «Nietzsche, la crisi e la guerra».

La novità dei movimenti ideologici novecenteschi è la convinzione di poter risolvere i mali della società non attraverso lo sviluppo economico o sociale, ma con la trasformazione della stessa natura.[53] Ma, come scrive alla Arendt, solo il concepire la possibilità di alterare, attraverso la tecnica, un'essenza ontologica è già un segno di decadenza:

> 'Natura' è un concetto filosofico; la natura di una cosa è quell'essenza che la identifica; se una natura 'cambia' (un'espressione senza senso), la cosa diventerebbe altro da se stessa. Parlare di un cambiamento della natura umana implica una rivolta anti-religiosa contro l'*imago Dei*. Il tentativo di cambiare la natura finisce con la sua distruzione.[54]

La liberazione definitiva dalle debolezze e dalle sofferenze umane è una delle ambizioni fondamentali di ogni millenarismo, di cui il totalitarismo novecentesco non è che una variante. Ma la verità è che nessun regno terreno mette al riparo in modo definitivo dal maligno. Il male presente nell'anima e nella società resta una dimensione insuperabile, parte di quel grande mistero, impenetrabile per l'uomo, che è la storia: l'apocalisse rimane drammaticamente preclusa all'umanità storica.

5 Le radici spirituali della crisi moderna

Voegelin ha occasione di precisare le sue considerazioni sul totalitarismo su proposta di Waldemar Gurian. Il fondatore e direttore della rivista *The Review of Politics* commissiona infatti a Voegelin, ora professore di scienze politiche nell'Università della Louisiana, una recensione a *The Origins of Totalitarianism* (1951) della Arendt, alla quale lavora per tutta l'estate del 1952.[55]

Voegelin scrive intanto alla Arendt una lettera in cui si presenta e anticipa alcuni punti della recensione.[56] Oggetto di critica è anzitutto l'insuf-

53 Voegelin, «Recensione a *Le origini del totalitarismo*», p. 168. Il cambiamento della natura umana era uno degli obiettivi, secondo la Arendt, dei campi di concentramento nazisti.

54 Lettera a H. Arendt del 16 marzo 1951, in Baher, *Debating Totalitarianism*, p. 74.

55 Gurian temeva infatti che lo studio della Arendt fosse troppo determinista, a causa di una carente profondità spirituale (Young-Bruehl, *Hannah Arendt (1906-1975)*, pp. 293-294); su questo dibattito, con riferimenti al carteggio Voegelin-Gurian, si veda Cooper, *Eric Voegelin and the Foundations of the Modern Political Science*, pp. 120 sgg.

56 La Arendt risponde con una lettera datata 8 aprile 1951. Aveva però abbozzato una prima risposta che però tiene per sé: si tratta però della versione più lunga e interessante dove abbozza quel concetto di 'pluralità' che in quegli anni stava sviluppando in modo sistematico e che verrà tematizzata in *The Human Condition* (1958). Lasciando da parte questo appunto probabilmente non ancora sufficientemente elaborato, spedisce una seconda versione scritta alcune settimane dopo.

ficienza della teoria critica usata nel libro, una debolezza che lo inquadra nella «confusione intellettuale della nostra epoca». Pur cogliendo la portata del problema costituito dalla povertà spirituale delle masse moderne, la Arendt non ne trae infatti le conseguenze necessarie. Pur ricco di «brillanti formulazioni e di profonde intuizioni», la mancanza di un metodo filosofico non permette all'autrice di cogliere l'essenza del fenomeno totalitario.

L'insufficienza metodologica della scienza politica era stata da tempo oggetto di critica da parte di Voegelin. L'origine di questa carenza era stata rintracciata nel positivismo ottocentesco quando, di fronte allo sviluppo impressionante della scienza della natura, si era diffuso il pregiudizio che lo stesso metodo andasse applicato anche agli altri oggetti di studio: ne è seguito l'accantonamento delle questioni metafisiche ed etiche come irrisolvibili. Voegelin si era proposto già negli anni venti di studiare il nucleo religioso di ogni *Weltanschauung* politica: «La comunità è anche un ambito d'ordine religioso: e la conoscenza di una situazione politica è incompleta in un punto decisivo se non abbraccia le forze religiose della comunità e i simboli nei quali quelle forze trovano espressione».[57]

Anche nella lettera alla Arendt, esprime la convinzione che i movimenti politici non possano essere compresi solo attraverso ricostruzioni sociologiche, ma vadano interpretati alla luce della condizione spirituale degli attori sociali:

> le catastrofi totalitarie non possono essere spiegate esclusivamente riferendosi alla situazione politica, sociale o economica nella quale si verificano, ma la situazione stessa, cioè il comportamento del gruppo dominante, delle persone responsabili dell'ordine delle cose, nonché delle vittime verso la loro condizione disperata, va interpretato in rapporto alla salute e malattia dell'ordine psicologico.[58]

Il senso profondo dei fenomeni politici rimane inaccessibile se ci si limita all'uso di categorie come potere, dominio, lotta di classe: bisogna considerare invece lo spirito e la religione. La storia può essere compresa come campo di forze in conflitto in cui, da una parte, si trova la tradizione della filosofia e del cristianesimo e, dall'altra, il pensiero immanentista e il culto gnostico: «La vera linea divisoria della crisi contemporanea non corre tra liberali e totalitari, ma fra i trascendentalisti religiosi e filosofici da un lato e i settari immanentisti liberali e totalitari dall'altro».[59] Il mondo è un campo di lotta dove il male non può essere ridotto a una deficienza

57 Voegelin, «Religioni politiche», p. 73; ma questa necessità era emersa già in Voegelin, *Form des Amerikanischen Geistes*.

58 Baher, *Debating Totalitarianism*, p. 374.

59 Voegelin, «Recensione a *Le origini del totalitarismo*», p. 169.

dell'essere, a un *minus* di ordine, ma rappresenta una forza attraente, dotata di sostanza, che entra nel mondo per mano dell'uomo:

> Si può resistere ad una sostanza satanica, non semplicemente eticamente cattiva, ma malvagia dal punto di vista religioso, soltanto a partire da una forza religiosamente buona di pari intensità. Non è possibile combattere una potenza satanica soltanto con l'umanità e l'eticità.[60]

La costituzione del politico, pur nella sua mondanità, va insomma compresa come conflitto tra divinità, tra diverse interpretazioni del sacro e orientamenti spirituali tra loro alternativi. Per Voegelin è dunque fondamentale creare una resistenza spirituale, oltre che morale, a quel *Luciferino* che «non è semplicemente una negatività etica, un qualcosa di orrendo, ma una forza, e una forza piuttosto attraente».[61] Uno sguardo per molti aspetti opposto rispetto a quello della banalità del male che la Arendt elabora in questi stessi anni.

La patologia spirituale in cui si trova l'Occidente ha le sue radici nella secolarizzazione moderna dello spirito, «nell'agnosticismo delle masse moderne».[62] Il disinteresse per la filosofia e l'umano in generale ha colpito anche le Chiese europee che per questa ragione non sono state in grado di opporsi in modo adeguato al nazismo, fallendo così quel ruolo di rappresentanza dell'umanità universale di cui sono investite.[63]

6 Le radici gnostiche delle ideologie moderne

L'essenza del totalitarismo che sfugge alla Arendt è appunto il «credo immanentista» della cultura moderna, la cui origine va rintracciata nei movimenti settari del medioevo: «I movimenti totalitari vanno secondo me messi in relazione al crollo della civiltà cristiana e in continuità con le forze distruttive delle sette medievali».[64] Una critica simile era già stata

60 Voegelin, «Religioni politiche», p. 22. Tutta la prefazione di *Religioni politiche* è una risposta al concetto di «resistenza etica» proposto da Thomas Mann che stabilisce una stretta relazione tra letteratura e politica. Sui rapporti tra i due su cui tornerò in seguito si veda: von Lochner, *Von 'Gotteserfahrung' und 'übler Erlösung'*.

61 Voegelin, «Religioni politiche», p. 23; in una lettera del 1936 a Baumgarten al quale scrive «sto raccogliendo materiale per un trattato sul demoniaco che mi appare molto reale [...] esso mi sembra così prossimo a noi che in verità lo scambiamo spesso con Dio» (lettera a E. Baumgarten del 13 settembre 1936, in Voegelin, *Selected Correspondence 1924-1949*, p. 135).

62 Voegelin, «Recensione a *Le origini del totalitarismo*», p. 167.

63 Voegelin, *Hitler e i tedeschi*, pp. 186 sgg.

64 Baher, *Debating Totalitarianism*, p. 372.

avanzata nella recensione a *On Tiranny* di Leo Strauss. Il tentativo fatto nel libro di comprendere i sistemi totalitari del XX secolo ricorrendo ai regimi antichi era giudicato fallimentare. Pur concordando sul ruolo che le condizioni di povertà sia nel mondo antico che in quello moderno svolgono nel passaggio dalla democrazia alla tirannia, le attuali tirannie rimangono incomprensibili senza il riconoscimento del fenomeno moderno del «superuomo secolarizzato del XIX secolo».[65]

Le sette di origine cristiano-ereticale erano oggetto di studio da parte di Voegelin da ormai un decennio.[66] Tra gli anni quaranta e cinquanta, Voegelin ha occasione di attingere a una letteratura sul tema gnostico sempre più ampia.[67] Nelle *Walgreen Lectures* del 1950, in cui l'analisi del puritanesimo inglese ha un ruolo centrale, la modernità viene letta nel suo complesso proprio in chiave gnostica. Una lettura che negli anni successivi verrà comunque rivista e relativizzata.[68]

Voegelin rileva già nell'Alto Medioevo la tendenza a ricollocare la sfera della salvezza e del divino nel mondo stesso. In particolare, Gioacchino da Fiore, con la sua teologia della storia, aveva annunciato una terza età di perfezione: quella dello Spirito Santo. Ma anche nel pensiero di Machiavelli è rintracciabile la ricerca di un tipo di dominio che non ha più a che vedere con le categorie antiche, ma che è influenzato dai racconti sulle teorie del potere di origine mongola. Le conseguenze effettive di questi movimenti ereticali emergono però alla coscienza politica solo nel XVIII secolo, quando si assiste allo «sgretolamento definitivo dei sentimenti medievali della società».[69] È allora che si sviluppano i movimenti più genuinamente gnostici come il progressismo, il positivismo, l'hegelismo e il marxismo. La verità gnostica rappresenta la storia come un movimento verso un *télos* immanente che spetta all'uomo portare a compimento:

> La speculazione gnostica superò l'incertezza della fede mediante un ripiegamento dalla trascendenza e conferendo all'uomo e alla sua azio-

65 Voegelin, «Review of *On Tyranny*», p. 169.

66 Il tema è presente nella sua *History of Political Ideas*. Nel 1941 scrive: «Come vede, ho diviso l'argomento in uno strato superiore di idee e in movimenti sotterranei. Il paragrafo *The People of God* fornisce un quadro (30 pagine manoscritte) dei movimenti settari dal X secolo al presente» (lettera a F.M. Marx del 6 maggio 1941, in Voegelin, *Selected Correspondence 1924-1949*, p. 265).

67 Fondamentali per Voegelin: *Prometeo* (1937) e *Teologia della storia* (1950) di von Balthasar; ma anche *Escatologia occidentale* (1947) di Taubes, *Dramma dell'umanesimo ateo* (1945) di De Lubac; *Il significato della storia* (1949) di Löwith. Cfr. Parotto, *Zum Einfluß von Urs von Balthasar auf Eric Voegelin*.

68 Sugli sviluppi della riflessione sulla gnosi che viene ripensata dall'ultimo Voegelin, si veda in particolare Opitz, «La tesi sullo gnosticismo».

69 Voegelin, *Dall'illuminismo alla rivoluzione*, p. 40.

> ne intramondana un significato di compimento escatologico. A mano a mano che questo processo di immanentizzazione progrediva sul piano dell'esperienza, l'attività di civilizzazione si trasformò in uno sforzo mistico di autosalvazione.[70]

L'ideologia – surrogato gnostico della religione – intende proprio costituire la società non più in riferimento a un fondamento divino che la precede, ma in funzione di un avvenire storico che richiede tanta fede quanto il dio tradizione. Una sana filosofia della storia deve al contrario mostrare come il corso storico non sia mai riconducibile a un destino, ma sia semmai un percorso misterioso, segnato da «balzi d'epoca» e «irruzioni» che escludono un fine preordinato.

I movimenti politici del XX secolo possono allora essere analizzati considerando le analogie con questo pensiero gnostico: «Il totalitarismo, inteso come dominazione esistenziale di attivisti gnostici, è la forma conclusiva alla quale approda ogni civiltà votata al culto del progresso».[71] A differenza della gnosi antica, quella moderna tenta, attraverso i mezzi della violenza rivoluzionaria, la trasformazione radicale del mondo considerato come ingiusto in vista in un futuro senza carenze, senza sofferenza e senza sopraffazione. La creazione di un mondo nuovo da parte dell'umanità esige l'eliminazione della trascendenza:

> l'ordine dell'essere deve invece venire interpretato come qualcosa che è essenzialmente soggetto al controllo dell'uomo. E questo controllo dell'essere richiede inoltre che sia cancellata l'origine trascendente dell'essere: richiede la decapitazione dell'essere, l'assassinio di Dio.[72]

Ancora oggi quindi, per Voegelin, la filosofia deve tornare ad essere custode della differenziazione, della tensione verso il divino, della ragione come regolatrice dell'azione umana. Il linguaggio politico deve tornare ad essere «risultato dalla teoria, dalla contemplazione dell'essere, dall'interpretazione della trascendenza».[73]

7 Filosofia ed esodo

Voegelin è stato un teorico aristotelico che ha preso le distanze dal mondo che pur lo interessa: «La *polis* rimane per Aristotele la forma comprensi-

70 Voegelin, *La nuova scienza politica*, p. 164.

71 Voegelin, *La nuova scienza politica*, p. 167.

72 Voegelin, «Science, Politics and Gnosticism», p. 274.

73 Voegelin, «Politica gnostica», p. 150.

va dell'esistenza umana; ma la vera *eudaimonia* può essere trovata solo trascendendo la vita politica nella pratica delle virtù dianoetiche». Il filosofo, «con la sua tendenza a-politica», mantiene sempre – per ragioni di realismo – una certa freddezza dagli eventi mondani.[74] Un'oggettività che Thomas Mann, dopo aver ricevuto *Politische Religionen*, giudica invece una mancanza di «resistenza morale» alla «rivoluzione del nichilismo».[75] Voegelin non si riconosce in una «contropropaganda etica» propria dell'«intellettuale politicizzato», ma in una lotta più radicale e corrispondente alla radice religiosa del collettivismo politico.[76]

In un'Europa invasa dai nazisti, Voegelin è costretto a fuggire negli Stati Uniti, dove aveva già trascorso vari soggiorni di ricerca. Un'emigrazione vissuta – a parte le tragiche circostanze che l'hanno provocata – con una certa naturalezza: «dopo tutto sono dovuto fuggire dall'ambiente politico centro-europeo per salvarmi la vita e sono stato accolto con gentilezza in America».[77] Pur proponendosi di diventare americano «il più possibile», in realtà il suo soggiorno rimane privo di particolari rapporti e corrispondenze col mondo scientifico statunitense, tenendosi lontano anche da ogni coinvolgimento politico con i comitati dei rifugiati. Una circostanza che si spiega forse con un atteggiamento esistenziale di fondo: «L'America non è un esilio, ma è stata la mia casa già dagli anni come studente».[78] Non per ragioni contingenti, ma nella sostanza, Voegelin intende l'esistenza come esilio dal mondo e dalla società.[79] La fedeltà alla terra deve rimanere in dialettica con l'esperienza agostiniana dell'*incipit exire, qui incipit amare*:

> Il problema si riduce a ciò che oggi potremmo chiamare filosofia dell'esistenza. Agostino ci parla di una tensione di base, che tutti possono

74 Voegelin, *Plato and Aristotle*, p. 359.

75 Lettera di Mann a Voegelin del 18 dicembre 1938, pubblicata in Opitz, *Eric Voegelin's Politische Religionen*, p. 65. In una lettera che non si sa se fu inviata o meno, Voegelin risponde: «La mia oggettività ha la sua radice in un profondo pessimismo circa il mondo occidentale e la sua capacità di contrastare il nichilismo. Non riesco a intravvedere un movimento che, dal mio punto di vista, sia in grado di condurre una battaglia letteraria contro il nazionalsocialismo» (lettera del 1939, in Voegelin, *Selected Correspondence, 1924-1949*, p. 203).

76 Scrive ancora: «la mia avversione per ogni tipo di collettivismo politico è riconoscibile – per chiunque sappia leggere – nel verso dantesco che precede il trattato» (Voegelin, «Religioni politiche», pp. 21-22). La citazione è tratta dall'*Inferno*: «Per me si va ne la città dolente».

77 Voegelin, «Riflessioni autobiografiche», pp. 177-178.

78 Lettera a W. Ender del 1º novembre 1971, in Voegelin, *Selected Correspondence, 1950-1984*, p. 708; nella stessa lettera Voegelin nega anche di essere un autore conservatore: «al contrario, ho sempre attentamente evitato di collaborare con iniziative conservatrici».

79 La stessa categoria di 'esodo', tratta dalla Bibbia e così centrale in *Order and History*, esprime questa tensione spirituale verso il fondamento. Si veda in particolare *The Ecumenic Age*, pp. 274-302).

> avvertire, e, per quanto riguarda la sua formulazione, non si può andare oltre. [...] Questa tensione è centrale per l'interpretazione della storia. Dovunque si hanno cambiamenti nell'ordine esistente, si hanno cambiamenti nelle direzioni di questo esodo.[80]

Considerando la malattia spirituale il cuore della crisi occidentale, Voegelin stesso ha condotto un'esistenza orientata alla meditazione e allo spirito.[81] Ormai anziano, dedica una pagina molto bella alla pratica del morire:

> La coscienza dell'attesa escatologica è una forza ordinante nell'esistenza: essa rende possibile la comprensione dell'esistenza dell'uomo come esistenza del *viator* – del viandante, del pellegrino alla ricerca di una perfezione escatologica – in senso cristiano. Questo pellegrinaggio, però, è ancora un progresso del pellegrino in questo mondo.[82]

Oltre alla *periagogè* platonica dell'anima verso il mondo delle idee, riecheggia qui la concezione cristiana della vita come pellegrinaggio: seguendo Agostino, Voegelin comprende il nucleo della persona umana come *itinerarium* dell'anima inquieta verso il suo fondamento.[83] La figura del pellegrino rappresenta il rifiuto della soluzione gnostica della modernità: sia nella forma della fuga dal mondo sia in quella dell'assolutizzazione dell'immanenza.

Si tratta in fondo di un atteggiamento diverso dal bisogno di «sentirsi a casa nel mondo» della Arendt, una pensatrice attiva anche come pubblicista nelle vicende anche politiche del suo tempo. In un'intervista del 1964, ha protestato contro l'avversione della filosofia verso la politica: «Non voglio avere nulla a che spartire con questa ostilità».[84] Mentre in una lettera a Jaspers confessa di aver iniziato da alcuni anni «ad amare veramente il mondo», tanto che voleva intitolare il suo ultimo libro proprio *Amor Mundi*.[85] I due autori elaborano in modo sostanzialmente diverso il rapporto tra l'azione e la contemplazione: Voegelin pone l'accento sull'inquietudine dell'anima alla ricerca della vera patria spirituale, secondo la tradizione cristiana; la Arendt accusa invece questa prospettiva – avviata

80 Voegelin, «Configurazioni nella storia», p. 120.

81 Opitz, «Stationen einer Rückkehr».

82 Voegelin, «Riflessioni autobiografiche», p. 184; qui l'espressione usata potrebbe riferirsi all'idea di *homo viator* introdotta nel 1944 da Gabriel Marcel.

83 Sul rapporto con Agostino si veda soprattutto Nicoletti, «Carl Schmitt e Eric Voegelin».

84 Arendt, *Antologia*, p. 2.

85 Lettera della Arendt a Jaspers del 6 agosto 1955 in Arendt, Jaspers, *Briefwechsel 1926-1969*, p. 301. Il tema dell'amore era centrale anche nella sua dissertazione di dottorato su Agostino.

dalla filosofia platonica – di aver impoverito la sfera politica dell'esistenza a vantaggio di una visione verticale del potere. Lo spazio pubblico è invece l'espressione della pluralità dei singoli in dialogo tra loro in un determinato quadro storico.

In sintesi, per Voegelin, il grande ruolo della filosofia è rimandare la politica alla sua dimensione mondana e contingente, richiamando l'apertura della persona umana al fondamento della sua esistenza. È in questo equilibrio tra storia ed eternità che la libertà può scongiurare il pericolo sempre emergente della tirannia.

Bibliografia

Arendt, Hannah; Jaspers, Karl. *Briefwechsel 1926-1969*. Hrsg. von Lotte Köhler, Hans Saner. München: Piper, 1993.

Arendt, Hannah. *Antologia: Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*. A cura di Paolo Costa. Milano: Feltrinelli, 2001.

Baher, P. (ed.). «Debating Totalitarianism: An Exchange of Letters between Hannah Arendt and Eric Voegelin». *History and Theory*, 51, 2012.

Chignola, Sandro. *Pratica del limite: Saggio sulla filosofia politica di Eric Voegelin*. Padova: Unipress, 1998.

Cooper, Barry; Bruhn, Jodi (eds.). *Voegelin Recollected: Conversations on a Life*. Columbia: University of Missouri Press, 2008.

Cooper, Barry. *Eric Voegelin and the Foundations of the Modern Political Science*. Columbia: University of Missouri Press, 1999.

Galli, Carlo. «Strategie della totalità: Stato autoritario, Stato totale, totalitarismo nella Germania degli anni Trenta». *Filosofia politica*, 11, 1997, pp. 27-62.

Gebhardt, Jürgen. «Die Ordnungserfahrung der Philosophen und die bürgerschaftliche Welt der Polis: Der Bruch mit dem Mythos und die Genesis des selbstreflexiven Denkens». In: Voegelin, Eric. *Ordnung und Geschichte*, vol. 5, *Die Welt der Polis – Vom Mythos zur Philosophie*. Hrsg. von Jürgen Gebhardt. München: Fink, 2003.

Gebhardt, Jürgen. «Voegelin on Austria, Hitler and the Germans». *The Review of Politics*, 65 (2), 2003, pp. 263-277.

Gürke, Norbert. «Rasse und Staat in der Staatslehre». *Reichsverwaltungsblatt*, 54 (40), 1933.

Henningsen, Manfred. «The Arendt-Voegelin Controversy on Totalitarism». In: *Politik und Politeia. Formen und Probleme Politischer Ordnung: Festschrift für J. Gebhardt zum 65. Geburtstag*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2000, pp. 189-197.

Henningsen, Manfred. *Voegelins Hitler*. München: Eric Voegelin Archiv, 2003.

Herz, Dietmar. «Die politischen Religionen im Eric Voegelin». In: Voege-

lin, Eric. *Totalitarismus und politische Religionen*, vol. 1. Paderborn: F. Schöning, 1996, pp. 191-209.

Lochner, Eberhard von. *Von 'Gotteserfahrung' und 'übler Erlösung': Thomas Mann und Eric Voegelin*. München: Eric Voegelin Archiv, 2007.

Nicoletti, Michele. «Carl Schmitt e Eric Voegelin: 'Teologia politica' e gnosi». In: Alici, Luigi et al. (a cura di). *Storia e politica: Agostino nella filosofia del novecento / 4*. Roma: Città Nuova, 2003, pp. 39-75.

Opitz, Peter J. «Nachwort». In: Voegelin, Eric. *Die Größe Max Webers*. München: Fink, 1975.

Opitz, Peter J. «La tesi sullo gnosticismo: Osservazioni sull'interpretazione della modernità nel mondo occidentale in Eric Voegelin». *Filosofia politica*, 2, 1999, pp. 225-243.

Opitz, Peter J. «Stationen einer Rückkehr – Voegelins Weg nach München». In: Maier, Hans; Opitz, Peter J. (hrsg.). *Eric Voegelin – Wanderer zwischen den Kontinenten*. München: Eric Voegelin Archiv, 2000, pp. 5-36.

Opitz, Peter J. «Philosophieren aus kontemplativer Distanz – Zur Stellung und Bedeutung von Aristoteles in der politischen Philosophie Eric Voegelins». In: Voegelin, Eric. *Ordnung und Geschichte*, B. 7, *Aristoteles*. Hrsg. von Peter J. Opitz. München: Fink, 2001.

Opitz, Peter J. *Fragmente eines Torsos: Werksgeschichtliche Studien zu Erich Voegelins «Staatslehre» und ihrer Stellung im Gesamtwerk*. München: Eric Voegelin Archiv, 2009.

Parotto, Giuliana. *Zum Einfluß von Urs von Balthasar auf Eric Voegelin*. München: Eric Voegelin Archiv, 2002.

Parotto, Giuliana. *Il simbolo della storia*. Padova: CEDAM, 2004.

Parotto, Giuliana. «Pneuma e pneumopatologia nel pensiero di Eric Voegelin». In: *Politica e Religione 2010/2011: Lo spirito e il potere: Problemi di pneumopatologia del potere*. Brescia: Morcelliana, 2011.

Petropulos, William. «Max Scheler and Eric Voegelin on the Eternal in Man». In: Schneck, Stephen F. (ed.). *Max Scheler's Acting Persons: New Perspectives*. Amsterdam; New York: Rodopi, 2002, pp. 111-143.

Ruggiu, Luigi: «Voegelin e la filosofia greca classica». In: Racinaro, Roberto (a cura di). *Ordine e storia in Eric Voegelin*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1988.

Sandoz, Ellis. *The Voegelinian Revolution: A Biographical Introduction*. Baton Rouge: Louisiana University Press, 2000.

Sigwart, Hans-Jörg. *Eric Voegelin und Max Weber*. München: Eric Voegelin Archiv, 2003.

Vallée, Caterine. *Hannah Arendt, Socrate e la questione del totalitarismo*. Bari: Palomar, 2006.

Voegelin, Eric. *Form des Amerikanischen Geistes*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1928.

Voegelin, Eric. *Anamnesis: Teoria della Storia e della politica* [1966]. Milano: Giuffrè, 1972.

Voegelin, Eric. «I movimenti gnostici di massa nel nostro tempo» [1960]. In: Voegelin, Eric. *Il mito del mondo nuovo: Saggi sui movimento rivoluzionari del nostro tempo*. Introduzione di Francesco Alberoni. Milano: Rusconi, 1976.

Voegelin, Eric. «L'esperienza classica della ragione» [1974]. In: Voegelin, Eric. *Trascendenza e gnosticismo*. Introduzione di Gian Franco Lami. Roma: Astra, 1979.

Voegelin, Eric. «Politica gnostica» [1952]. In: Voegelin, Eric. *Trascendenza e gnosticismo*. Introduzione di Gian Franco Lami. Roma: Astra, 1979.

Voegelin, Eric. «Configurazioni nella storia» [1968]. In: Voegelin, Eric. *Trascendenza e gnosticismo*. Introduzione di Gian Franco Lami. Roma: Astra, 1979.

Voegelin, Eric. «Essere eterno nel tempo». In: Racinaro, Roberto (a cura di). *Ordine e storia in Eric Voegelin*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1988.

Voegelin, Eric. «La dottrina della costituzione di Carl Schmitt: Tentativo di analisi costruttiva dei suoi principi teorico-politici». In: Duso, Giuseppe (a cura di). *Filosofia politica e pratica del pensiero: Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt*. Milano: FrancoAngeli, 1988.

Voegelin, Eric. «Anxiety and History». In: *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 28, *What Is History? And Other Late Unpublished Writings*. Ed. by Paul Caringella et al. Columbia; London: University of Missouri Press, 1990.

Voegelin, Eric. «Religioni politiche». In: Voegelin, Eric. *La politica: Dai simboli alle esperienze*. Trad. it. di Sandro Chignola. Milano: Giuffrè, 1993.

Voegelin, Eric. «Riflessioni autobiografiche» [1973]. In: Voegelin, Eric. *La politica: Dai simboli alle esperienze*. Trad. it. di Sandro Chignola. Milano: Giuffrè, 1993.

Voegelin, Eric. *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 2, *Race and State*. Ed. by Paul Caringella et al. Columbia; London: University of Missouri Press, 1997.

Voegelin, Eric. *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 4, *The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State*. Ed. by Paul Caringella et al. Columbia; London: University of Missouri Press, 1999.

Voegelin, Eric. *La nuova scienza politica* [1952]. Introduzione di Augusto Del Noce; trad. it. di Renato Pavetto. Roma: Borla, 1999.

Voegelin, Eric. «Nietzsche, la crisi e la guerra» [1944]. In: Voegelin, Eric. *Anni di guerra: Per una comprensione dei conflitti nel secolo XX*. A cura di Gian Franco Lami. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2000, pp. 51-92.

Voegelin, Eric. «Recensione a *Le origini del totalitarismo*». In: Voegelin, Eric. *Anni di guerra: Per una comprensione dei conflitti nel secolo XX*. A cura di Gian Franco Lami. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2000.

Voegelin, Eric. *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 16, *Plato and*

Aristotle. Ed. by Paul Caringella, Ellis Sandoz. Columbia; London: University of Missouri Press, 2000.
Voegelin, Eric. «Science, Politics and Gnosticism: Two Essays». In: *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 5, *Modernity without Restraint*. Ed. by Paul Caringella et al. Columbia; London: University of Missouri Press, 2000.
Voegelin, Eric. *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 17, *The Ecumenic Age*. Ed. by Paul Caringella, Ellis Sandoz. Columbia; London: University of Missouri Press, 2000.
Voegelin, Eric. «Review of On Tiranny: An Intepretation of Xenophon's Hiero». In: *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 13, *Selected Book Reviews*. Ed. by Paul Caringella, Ellis Sandoz. Columbia; London: University of Missouri Press, 2001.
Voegelin, Eric. «Popular Education, Science and Politics». In: *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 9, *Published Essays 1934-1939*. Ed. by Thomas W. Heilke. Columbia; London: University of Missouri Press, 2001.
Voegelin, Eric. «Austrian Constitutional Reform of 1929». In: *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 8, *Published Essays 1929-1933*. Ed. by Ellis Sandoz. Columbia; London: University of Missouri Press, 2003.
Voegelin, Eric. *Jean Bodin*. Hrsg. von Peter J. Opitz. München: Fink, 2003.
Voegelin, Eric. «Conversations with Voegelin». In: *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 33, *The Drama of Humanity and Other Miscellaneous Papers, 1939-1985*. Ed. by William Petropulos. Columbia; London: University of Missouri Press, 2004.
Voegelin, Eric. *Dall'illuminismo alla rivoluzione* [1975]. A cura di Dario Caroniti. Roma: Gangemi, 2004.
Voegelin, Eric. «Fragment zu Max Weber» [1936]. In: Sigwart, Hans-Jörg. *Das Politische und die Wissenschaft: Intellektuell-biographische Studien zum Frühwerk Eric Voegelins*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2005.
Voegelin, Eric. *Hitler e i tedeschi* [1999]. Prefazione di Riccardo Benedetti. Milano: Medusa, 2005.
Voegelin, Eric. *Razza: Storia di un'idea* [1933]. A cura di Giulia Rossi. Milano: Medusa, 2006.
Voegelin, Eric. *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 30, *Selected Correspondence, 1950-1984*. Ed. by Thomas A. Hollweck. Columbia; London: University of Missouri Press, 2007.
Voegelin, Eric. *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 29, *Selected Correspondence 1924-1949*. Ed. by Paul Caringella, Ellis Sandoz. Columbia; London: University of Missouri Press, 2009.
Weiss, Gilbert. *Libido Dominandi - Dominatio Libidinis: Zur Pneumopathologie der Marktgesellschaft*. München: Eric Voegelin Archiv, 2003.
Young-Bruehl, Elisabeth. *Hannah Arendt (1906-1975): Per amore del mondo* [1982]. Torino: Bollati Boringhieri, 1990.

Il totalitarismo come 'abuso della ragione'

Raimondo Cubeddu

Abstract Hayek is the only political philosopher of the twentieth century who grounded his political doctrine on a theory of knowledge, of the functioning and the limits of the human mind. The way in which Hayek addresses the problem of totalitarianism shows us that tyranny is a constant possibility of political life. Political life holds within itself the seed of its own degeneration; tyranny is always looming over the fate of human society in new and impredictable forms. To counter the monopoly of the normative power by a democratic assembly, Hayek looks for a region where spontaneity is safeguarded, a region in which the right of individual freedom is thus safeguarded: the free market.

Keywords Free market, von Hayek, von Mises, Kelsen, Strauss, free economy, natural rights, tyranny, totalitarianism, serfdom, liberalism, austrian school.

1 Cenni introduttivi

Apparsa nel 1944, l'opera di Friedrich A. von Hayek *The Road to Serfdom* è, insieme a *Omnipotent Government* di Ludwig von Mises, del 1944, e a *The Open Society and Its Enemies*, di Karl Raimund Popper, del 1945, una delle prime analisi del totalitarismo. Nel 1948, con *On Tyranny*, per quanto non direttamente rivolta all'analisi della 'tirannide moderna', Leo Strauss, commentando il *Gerone* di Senofonte, fornirà un'altra interpretazione del «danger coeval to political life» che lascerà il segno. Le opere di Eric Voegelin, *The New Science of Politics*, e di Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* appariranno nei primissimi anni cinquanta. In una situazione storica diversa da quella dell'immediata fine della seconda guerra mondiale.

Tutte queste opere, a parziale esclusione di quella di Arendt, pongono alle origini della 'mentalità totalitaria' i due grandi 'nemici della filosofia politica': lo *Historicism* e il *Positivism* o *Scientism*. Essendo diversa la formazione filosofico-culturale dei loro autori, anche i loro scritti sul totalitarismo sono diversi per impianto argomentativo, per attenzione a temi specifici e forse anche per finalità,[1] ma ad accomunarli è l'impellente bisogno di trovare una risposta a ciò che Strauss così descrive:

1 Per una più ampia analisi dei tali temi rinvio a Cubeddu, *L'ombra della tirannide*.

> quando noi ci siamo trovati di fronte alla tirannide – a un tipo di tirannide che ha superato la più audace immaginazione dei più potenti pensatori del passato – la nostra scienza politica non è stata in grado di riconoscerla. Non stupisce allora che molti dei nostri contemporanei, delusi o disgustati dalle analisi odierne della odierna tirannide, si siano sentiti sollevati riscoprendo le pagine in cui Platone ed altri pensatori classici sembravano aver interpretato per noi gli orrori del Novecento.[2]

Ma soltanto Popper e Strauss cercano, sia pure in maniera opposta, una spiegazione di quegli 'orrori' nella filosofia classica; mentre Hayek – con linguaggio semplice e chiaro perché animato dal desiderio di mettere in guardia le democrazie occidentali su ciò che si cela nella credenza che soltanto uno Stato finalmente 'etico' avrebbe potuto risolvere, con metodi ispiratisi alla 'scienza moderna', i problemi sociali e realizzare quindi *il* 'miglior regime politico' – si cimenta prevalentemente con i grandi miti degli ultimi secoli. Egli aveva piena consapevolezza del fatto che il totalitarismo fosse, come poi scrisse Strauss, un «danger coeval» ad ogni tipo di regime politico, e le critiche che gli vennero rivolte potrebbero essere viste come espressioni di una tesi più generale secondo la quale il totalitarismo è la degenerazione di *un* particolare regime politico (quello 'capitalistico-liberale'). Una tesi che *non mette* in discussione la modernità e che non esclude la possibilità di un 'totalitarismo buono' in quanto 'male endemico perché necessario', ma temporaneo (la 'dittatura del proletariato'), per raggiungere quel miglior regime iscritto nel fine stesso della storia. Ciò che, più in generale, fa riferimento tanto ad una concezione della politica come inevitabile forma organizzata di accelerazione dei processi sociali, quanto ad una concezione del miglior regime come esito del processo storico che, a sua volta, implica che il rapporto tra politica e coercizione sia accidentale, transitorio ed emendabile.

2 Strauss, *On Tyranny*, pp. 22-23; trad. it. pp. 55-56. Difficile avanzare congetture su quali possano essere le «analisi odierne» di cui Strauss si dichiara deluso e disgustato. Rintracciare accenni ad Hayek (di cui apprezzava la critica allo *Scientism*) si è rivelato vano. Per via del titolo si potrebbe pensare all'opera di Halévy, *L'ère des Tyrannies*, apparsa nel 1938 (e su cui, anche per i confronti con Hayek e con Strauss, si veda Battini, *Utopia e tirannide*), che tuttavia (a differenza di von Hayek, cfr. *The Road to Serfdom*, pp. 33, 71, 147, 248) Strauss mai menziona; ma forse, soprattutto in relazione allo scambio epistolare con Voegelin (cfr. Strauss, Voegelin, *Faith and Political Philosophy*, p. 66) e agli accenni polemici in altre opere alla *open society* e alla *closed society* (cfr. Strauss, *Natural Right and History*, pp. 130-132; trad. it. pp. 141-143), si potrebbe, tenendo *anche* conto dell'interpretazione di Platone come padre del totalitarismo, pensare a Popper. Un'ipotesi, questa, che potrebbe essere avvalorata dal fatto che il passo si conclude appunto con un riferimento a Platone. Comunque sia, Strauss non cita nessuna delle analisi precedenti, come, del resto, né lui, né Hayek, né Popper saranno successivamente citati da Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, opera che nella letteratura (ma senza fare qui riferimenti) viene (ad avviso di chi scrive, a torto) ritenuta il testo canonico sul totalitarismo.

In quel clima, l'ostracismo che incontrarono le idee di quei pensatori che non si piegavano allo 'spirito dei tempi' che si era convinti si incarnasse nella rivoluzione bolscevica, nello *Historicism* e nello *Scientism*, fu ai limiti della 'persecuzione'. L'aver sostenuto che l'incremento esponenziale dell'interventismo statale (quali ne fossero, anche nei regimi democratici, le motivazioni, etico-economiche) potesse rivelarsi una *road to serfdom* bastava per attirarsi l'etichetta di reazionari e di nemici del popolo e del progresso. Etichette che venivano appiccicate a tutti coloro i quali non condividevano affatto, come appunto Hayek, Mises e Popper, la tesi che lo 'Stato socialista pianificato' fosse tanto la 'realtà dell'idea etica', quanto la forma definitiva dell'associazione politica.

Ma nei primi anni cinquanta (e nei decenni successivi) questi erano i temi dibattuti dalla filosofia politica. *Dopo* Hegel, come risulta evidente dalla recensione che Alexandre Kojève fece del commento straussiano al *Gerone*, sembrava che la 'buona tirannide' fosse diventata non soltanto possibile ed auspicabile, ma anche il 'destino certo' di un'umanità che si sarebbe finalmente affrancata dal bisogno.[3]

Muovendo da presupposti comunque diversi, Hayek e Strauss erano invece convinti che ciò fosse impossibile e avversavano la credenza che alla filosofia politica non restasse che accelerare i tempi per passare dalla comprensione del disegno della 'nuova Provvidenza' (la storia), al suo compimento nella società senza classi né scarsità dello 'Stato universale ed omogeneo'.

2 I fondamenti teorici della critica del totalitarismo

Per quanto lo si intenda comunemente e riduttivamente come un economista liberale che si è occupato anche di pensiero politico, per capire la critica di Hayek al totalitarismo bisogna tener presente che si tratta dell'*unico* filosofo politico del XX secolo la cui teoria dell'azione umana poggia su una teoria – *originale* – della conoscenza che ha per oggetto il funzionamento della mente umana, i suoi limiti e il modo in cui la mente classifica i 'dati sensoriali'. Ciò che, sulla scia di Carl Menger,[4] gli consente anche di elaborare una teoria dell'origine ed evoluzione delle istituzioni sociali (da cui l''individualismo metodologico') che rappresenta un cardi-

3 Cfr. Kojève, *Tyrannie et sagesse*, del 1954, ora in traduzione inglese come «Tyranny and Wisdom» in Strauss, *On Tyranny*.

4 Cfr. Menger, *Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften, und der politischen Ökonomie insbesondere*, p. 163; trad. it. p. 150; dove si scrive che «il problema forse più stupefacente delle scienze sociali [è] *come possano mai sorgere istituzioni che servono il bene comune e che hanno un'importanza fondamentale per il suo sviluppo senza una volontà comune orientata alla loro fondazione*».

ne del Liberalismo classico del XX secolo di cui Hayek è indubbiamente il principale esponente. Una teoria particolarmente importante se soltanto si considera che per la loro nascita, funzionamento ed affermazione non occorre presupporre la coercizione.

A prima vista, da una lettura di *The Road to Serfdom*, potrebbe sembrare che per Hayek il totalitarismo sia *soprattutto* la degenerazione, *in parte non-intenzionale*, del socialismo, e che egli intendesse mettere in guardia i regimi democratici dal seguire l'esperienza sovietica. In tale prospettiva, si potrebbe spiegare tale esito come dovuto ad un'interpretazione (errata) del potere e dello Stato come risultati di una sopraffazione iniziale che la dittatura del proletariato avrebbe potuto emendare eliminando la proprietà privata e dando così vita ad un ordine senza coercizione.

Ma, se si tengono presenti gli scritti che negli anni immediatamente precedenti Hayek aveva dedicato allo *Scientism* e ai temi della conoscenza, della sua distribuzione e del suo uso da parte della politica (vale a dire alla critica della *collectivist economic planning*), non si tarderà ad accorgersi che quei temi e quegli scritti sono bene presenti nella forma volutamente divulgativa che egli aveva voluto dare al suo libro e che, purtroppo, finirà per far passare per un *pamphlet*[5] quello che è invece uno dei più grandi documenti di quel XX secolo che fu profondamente influenzato dalla credenza che il sapere scientifico applicato alla pianificazione economica avrebbe dato vita ad un sistema politico-economico in cui tutti i bisogni individuali sarebbero stati finalmente appagati e realizzate tutte le umane aspettative. Dunque il totalitarismo che Hayek critica (ma senza pensare che il cambiamento degli ingredienti potesse cambiare il risultato e dar vita ad un 'totalitarismo buono') è il risultato della fusione sia di idee di derivazione marxistica, sia di derivazione scientistica.

Facendo esperienza dall'esito della sua polemica con l'amico John M. Keynes,[6] Hayek si era reso conto che l'incidenza delle idee era in buona parte affidata al modo in cui venivano comunicate e che per far sì che l'avessero dovevano entrare in sintonia con la casuale distribuzione della conoscenza nella società. Da questo punto di vista, a riprova del fatto che per aver successo le idee devono essere capite, la tecnicità dei saggi sulla

5 Ne fu fatta anche una riduzione, cfr. von Hayek, *The condensed version of The Road to Serfdom*, che ottenne un grande successo di vendite.

6 Una polemica che evidentemente non aveva inciso sulla reciproca stima personale e scientifica, tant'è che, nella lettera di risposta (del 28 giugno 1944, ora in Wapshott, *Keynes Hayek*, pp. 198 sgg.) ad Hayek che gli aveva inviato copia di *The Road to Serfdom*, Keynes, pur avanzando delle riserve e delle obiezioni, così scrive: «the voyage has given me the chance to read your book properly. In my opinion it is a grand book. We all have the greatest reason to be grateful to you for saying so well what needs so much to be said. You will not expect me to accept quite all the economic dicta in it. But morally and philosophically I find myself in agreement with virtually the whole of it; and not only in agreement with it, but in a deeply moved agreement».

relazione tra economia e conoscenza raccolti poi nel 1948 in *Individualism and Economic Order*, e nei quali non è difficile ritrovare riferimenti a quell'opera ancor più innovativa e tecnica che sarà poi *The Sensory Order*, del 1952, deve essere vista specularmente al carattere divulgativo di *The Road to Serfdom*.

Per Hayek il totalitarismo è dunque l'esito di quella *road to serfdom* che ha abbacinato gli ultimi secoli della modernità e che la cultura politica predominante non seppe riconoscere tempestivamente perché ne era parte. O che forse evitava di affrontare per non mettere in discussione i miti sui quali si era formata la modernità. Le sue pagine sul totalitarismo sono dunque tuttora attuali perché, *se* il totalitarismo è un 'male congenito alla vita politica', la possibilità che si presenti in forme inedite e dietro le ideologie più accattivanti è perennemente attuale. Tanto da indurre a chiedersi quale sia la natura del rapporto della politica con la tirannide antica e moderna, *se sia ineluttabile o accidentale*, e quale possa esserne l'antidoto.

Soltanto in quest'ultima prospettiva, pertanto, diventa importante chiedersi quale tipo di regime politico risulti maggiormente esposto alla degenerazione. Interrogarsi sul perché dell'endemicità del pericolo totalitario significava così interrogarsi non soltanto sulla natura della modernità, ma anche su quella della stessa filosofia politica. Significa, sostanzialmente, rifiutare la visione salvifica della politica, della storia e della scienza come soluzioni del problema umano.

Da questo punto di vista, essendo estranea e critica nei confronti delle tendenze che hanno contraddistinto la modernità (in particolare dello *Scientism* e dello *Historicism*) perché tesa a mostrare che non tutta la modernità sfocia nel totalitarismo, l'opera di Hayek – proprio perché tratta di un secolo caratterizzato da un'inedita espansione delle competenze degli Stati che finisce per risolversi in una compressione delle libertà individuali – mantiene un'attualità che va ben oltre il momento storico in cui fu scritta. Ed è per questo, a cagione della tesi delle latenti potenzialità totalitarie delle democrazie 'interventistiche'[7] e della sostanziale identità tra il totalitarismo nazional-socialista e quello bolscevico-comunista, che *The Road of Serfdom* suscitò un acceso ed aspro dibattito sull'inevitabilità del socialismo.

La tesi di Hayek era infatti che soltanto il liberalismo o, meglio, il suo particolare modo di intenderlo, che si richiamava alla tradizione individualistica occidentale e di cui il diritto di proprietà e di contratto sono gli aspetti fondamentali e costituenti, poteva essere considerato l'antidoto al totalitarismo; soltanto il liberalismo fondato sulla triade lockeana che ha come nucleo i *Property Rights*. Non la democrazia che aveva invece accettato l'idea che la politica detenesse monopolisticamente il potere di

7 Su cui aveva posto l'attenzione già von Mises, *Kritik des Interventionismus*.

‘*produrre* diritto’ e che pensava che il diritto di proprietà potesse essere regolato, compresso e indirizzato verso finalità sociali che erano da una parte ispirate da un’etica più o meno utilitaristica e da un’altra (ma complementare) parte da una filosofia della storia che identificava il ‘miglior regime politico’ nel ‘socialismo scientifico’.

In tale prospettiva può essere letto anche il dibattito tra Hayek e Hans Kelsen; tanto che si potrebbe dire che anche il ‘positivismo giuridico’ è inteso da Hayek come uno dei responsabili dell’affermarsi della mentalità totalitaria.

Nell’Introduzione e nella Conclusione a *Collectivist Economic Planning*, del 1935, Hayek aveva infatti posto il problema della compatibilità tra pianificazione economica e democrazia escludendo che fosse possibile. La tesi hayekiana è che il regime che ne sarebbe risultato non soltanto non si sarebbe potuto considerare democratico nel significato liberale del termine, ma soprattutto che l’interventismo statale nella sfera economica avrebbe finito per trasformare il regime democratico in una democrazia totalitaria.

Reputando quello del rapporto tra democrazia ed economia come uno dei problemi centrali dell’epoca, Kelsen, rispondendo ad Hayek in *Foundations of Democracy*, del 1955-1956, sosteneva invece che «né il capitalismo né il socialismo sono essenzialmente, vale a dire per loro natura, collegati con un determinato sistema politico», dato che se

> un sistema politico, come forma di governo, è in primo luogo una procedura o un metodo per la creazione e l’applicazione di un ordinamento sociale, mentre i sistemi economici ne formano il contenuto, non vi è alcuna relazione necessaria tra un sistema politico e un sistema economico determinati[8]

e obiettando che dall’erroneità della dottrina marxista circa il rapporto tra democrazia e socialismo, non deriva tuttavia che «la democrazia sia possibile *solo* in una economia capitalista».[9]

In *The Constitution of Liberty*, del 1960, Hayek ritorna sulla questione rispondendo, a sua volta, a quanto Kelsen aveva sostenuto circa la fine della libertà individuale a favore di una libertà collettiva e l’«emancipazione della democrazia dal liberalismo» e respingendo l’identificazione kelseniana tra Stato e ordinamento giuridico perché

> in questo modo il *Rechtsstaat* si trasforma in un concetto molto formale e proprio a tutti gli Stati, persino a uno Stato dispotico. Non esistono limiti possibili al potere del legislatore, e non esistono le ‘cosiddette

8 Kelsen, «Foundations of Democracy», p. 68; trad. it. pp. 258-259.

9 Kelsen, «Foundations of Democracy», p. 75; trad. it. p. 273.

> libertà fondamentali'; e qualsiasi tentativo di negare al dispotismo arbitrario il carattere di ordinamento giuridico rappresenta 'solo l'ingenuità e la presunzione del cosiddetto diritto naturale'. [...] In breve, viene presentata come superstizione metafisica ogni atto di fede nella concezione tradizionale del *rule of law*.

La conseguenza di tutto ciò – non certo involontaria, dato che Hayek lo considera un socialista – è che le teorie di Kelsen aprirebbero «le porte alla vittoria della fascista e bolscevica volontà dello Stato». Ritenere che «lo Stato non deve essere vincolato dalla legge [*law*]» significa in realtà porre le premesse giuridiche di una concezione dello Stato non solo antiliberale, ma potenzialmente totalitaria.[10]

Quel che vale la pena di sottolineare è sia l'importanza che Kelsen attribuiva (per quanto ne dissentisse radicalmente) alle tesi di Hayek,[11] sia che Kelsen respingeva l'«identificazione del collettivismo con il totalitarismo» sostenendo che «lo Stato moderno, ordinamento coercitivo centralizzato con una sfera di validità materiale alquanto vasta, mostra un grado di collettivizzazione molto più alto [del socialismo], senza avere necessariamente un carattere totalitario».[12] Quel che ne consegue è che Kelsen coltivava una fiducia nella costituzione democratica come strumento per contenere i pur avvertiti rischi totalitari che stona decisamente con la sua sfiducia nella *Natural Law*, e della quale sembra prendere il posto nella sua filosofia politica come strumento tramite il quale contenere il potere. Kelsen, di conseguenza, sostenendo che

> non vi sia alcuna ragione, basata su una sufficiente esperienza storica [...], per asserire che se il governo controlla direttamente i mezzi economici, e quindi indirettamente i fini culturali non economici che debbono essere attuati con i suddetti mezzi, il suo potere non possa essere limitato dalla proibizione costituzionale di dati atti legislativi, amministrativi e giudiziari caratteristica della democrazia capitalistica,

ripone nella costituzione una fiducia irresponsabile perché ne affida la difesa o ai politici, o ai costituzionalisti. Finendo così per uccidere la stessa politica. L'esperienza totalitaria dell'Unione Sovietica, in definitiva, segnava per Kelsen un fenomeno storico indubbio quanto non necessariamente inevitabile per via del fatto che, come l'interventismo in generale, così «la nazionalizzazione dei mezzi di produzione non esclude per sua natu-

10 Hayek, *The Constitution of Liberty*, pp. 345-350; trad. it. pp. 500-504.

11 In Kelsen, «Foundations of Democracy», le pagine dedicate alla critica di Hayek vanno da p. 75 a p. 84.

12 Kelsen, «Foundations of Democracy», p. 82; trad. it. p. 287.

ra istituti giuridici che garantiscano la libertà di stampa, e tali garanzie possono essere non meno efficaci di garanzie analoghe in una democrazia capitalista».[13]

La polemica può così essere letta come un documento della debolezza della tesi asserente che la democrazia – e da quella data in poi per democrazia, in Occidente, piaccia o meno, si intenderà, con variazioni che sembrano più che altro integrazioni, quella kelseniana – sia un rimedio ed un antagonista del totalitarismo proprio perché rimette il diritto di proprietà nelle mani della politica o delle interpretazioni dei costituzionalisti. Ma può essere anche letta come *un dibattito concernente l'opportunità di attribuire al mercato la possibilità di creare valori e regole di comportamento autonomi ed indipendenti dalla legislazione*. Dal punto di vista di Kelsen tale possibilità è quanto meno problematica perché significherebbe porre dei limiti alla legislazione, cioè accettare che in un sistema democratico esistano sfere autoregolantesi, non soggette al controllo della maggioranza e in grado di conseguire finalità specifiche. Dal punto di vista di Hayek, al contrario, l'esistenza del mercato e delle regole che in esso si formano assume un valore emblematico che deve essere riferito non soltanto alla piena realizzazione delle libertà individuali, ma anche alla difesa dell'esistenza di una sfera i cui fini non siano soggetti alla volontà del potere politico.

Coerentemente ai valori della tradizione liberale che individua nello Stato uno strumento per la garanzia di valori prepolitici (libertà, vita e proprietà), e di un ordine di norme indipendente dal potere politico (diritto naturale), l'intento di Hayek è quindi di riaffermare l'esistenza di limiti all'esercizio del potere che siano esogeni rispetto alla politica, e di diritti che non siano soltanto il frutto della loro creazione o sanzione da parte di una maggioranza. Detto diversamente, di fronte al totalitarismo che 'non ha Legge', si tratta della riaffermazione della *Common Law*, del *Rule of Law* e dei limiti dello Stato che derivano da quel processo di formazione spontanea del diritto che non può essere subordinato al potere politico. Coerentemente alla tradizione democratica (e al suo modo di intenderla) Kelsen appare invece restio ad accettare che in un ordinamento democratico possano esistere fonti normative diverse ed indipendenti dalla legislazione; di qui la sua tesi che la democrazia possa convivere con la pianificazione economica.

Hayek ritorna in altre occasioni[14] sulle tesi di Kelsen osservando che la sua 'dottrina pura del diritto' rappresenta «la definitiva eclissi di tutte le tradizioni del governo limitato» e la premessa teorica di quanti vedono nel principio del *Rule of Law* un'inaccettabile restrizione al potere della maggioranza e auspicano la fine della libertà individuale a favore di una libertà

13 Kelsen, «Foundations of Democracy», pp. 83-84; trad. it. pp. 290-291.

14 Cfr. Hayek, *The Constitution of Liberty*, pp. 60, 62, 109, 168, 360.

collettiva; ovvero l'«emancipazione della democrazia dal liberalismo». In questo modo le teorie di Kelsen spalancano «le porte alla vittoria della fascista e bolscevica volontà dello Stato».[15]

Quel che preme ad Hayek, in definitiva, non è tanto di mostrare che il positivismo giuridico è 'un'espressione ingenua della fallacia costruttivista', e neppure che le sue tesi sull'origine del Diritto da un atto legislativo sono false, quanto mettere in luce come a fondamento dell'ideologia giuridica e politica di Kelsen sia una concezione dell'*ordine come organizzazione*.[16]

In questa prospettiva, Kelsen diventa un teorico della moderna *democrazia totalitaria* alla quale fornisce strumenti giuridici che prima mancavano, e che possono essere indicati nel considerare illimitato il potere del legislatore, nel non porre la libertà individuale come un valore irrinunciabile e nel trasformare la libertà politica nella 'libertà collettiva della comunità' facendola dipendere dalle finalità politiche della maggioranza. La conseguenza, venendo meno la possibilità di una valutazione razionale degli interessi umani in conflitto, è che si finisce per attribuire alla decisione di una maggioranza mutevole il potere di risolvere i dibattiti politici e i problemi sociali[17] senza però porsi il problema se quella 'procedurale' potrà essere una buona soluzione, o una soluzione che vada oltre l'orizzonte conoscitivo e costituzionale di chi la adotta. Detto diversamente, la 'democrazia procedurale' è una forma politica immoderata ed instabile.

Alla luce di tale dibattito, le critiche che in *The Road to Serfdom* Hayek rivolge alle 'democrazie interventistiche' possono essere viste come esemplificazioni di una critica alla tradizione democratica che tende a sottovalutare sia i pericoli connessi all'attribuzione del monopolio della produzione di diritto alla politica, sia il problema dell'esistenza di limiti esogeni al potere dello Stato, facendo così derivare tutto il diritto *dalla* legislazione ed attribuendo la funzione di controllo ad una corte costituzionale espressione degli organi politici.

Come si è accennato, l'interpretazione hayekiana delle origini del totalitarismo si concentra più sul sistema di idee dello *Scientism* e dello *Historicism* che sul marxismo.[18] Tuttavia, pur considerando il totalitarismo come la

15 Hayek, *The Constitution of Liberty*, pp. 347 sgg.; trad. it. pp. 500 sgg. Come per Strauss (cfr. *Natural Right and History*, p. 4, nota 2; trad. it. p. 8, nota 2) anche per Hayek, il riferimento è alla *Allgemeine Staatslehre*; ma Hayek vede le stesse idee ribadite pure in Kelsen, «Foundations of Democracy».

16 Hayek, *The Road to Serfdom*, pp. 238-243.

17 Hayek, *The Road to Serfdom*, pp. 251-252.

18 Da questo punto di vista Hayek in effetti aggiunge poco, quasi a dar per scontata e a portare alle logiche conseguenze la critica di Böhm-Bawerk, «Zum Abschluss des Marxschen Systems», alla teoria marxiana del valore. Dunque il collettivismo bolscevico non come la realizzazione di un progetto inizialmente concepito da Marx, ma come l'esito, si potrebbe dire 'inintenzionale', di un errore di fondo della teoria marxistica del valore.

conseguenza inevitabile del fallimento della *collectivist economic planning*, Hayek vede il socialismo, e la sua propensione a considerarsi come il futuro e il destino della civiltà occidentale, in una dimensione culturale, filosofica ed economica più ampia nella quale esso gioca indubbiamente un ruolo di primo piano, ma non di protagonista assoluto.

Tale prospettiva si può cogliere già a metà degli anni trenta, allorché sembrava ad Hayek giunto il momento di indagare, criticamente, sulla credenza che una «regolazione deliberata di tutti gli affari sociali» sarebbe stata preferibile ad «un casuale gioco reciproco di forze individuali indipendenti». Quel che gli interessava era quindi il diffuso e trasversale entusiasmo per la *pianificazione* che in quegli anni si manifestava in maniera travolgente, e che è visto come la manifestazione economica di una mentalità diffusa che si propone di dare ordine al mondo dei prodotti dell'uomo applicando «la ragione all'organizzazione della società», onde forgiarla «deliberatamente in ogni dettaglio secondo gli umani desideri e i comuni ideali di giustizia». Anzi, sembrava ad Hayek che negli ultimi tempi, spostando la discussione sul socialismo da argomentazioni etiche e psicologiche ad argomentazioni aventi per oggetto ciò che sarebbe stato necessario per farlo funzionare, si fosse compiuto un passo estremamente significativo. Ciò che, tuttavia, non consentiva ancora di affrontare il problema vero, che veniva invece dato per scontato: se la pianificazione avrebbe potuto raggiungere 'il fine desiderato'. Hayek intende quindi spostare la discussione proprio sul problema accantonato (e su ciò che aveva reso possibile pensare di eluderlo): vale a dire sulla convinzione secondo la quale la scienza economica «sia applicabile solo ai problemi di una società capitalistica (cioè a problemi nascenti da particolari situazioni umane che non esisterebbero in un mondo organizzato su linee differenti)».[19]

Ma a chi più o meno implicitamente sosteneva che i problemi sociali fossero frutto del capitalismo e che un'organizzazione economica diversa non li avrebbe avuti, Hayek non oppone tanto argomentazioni di tipo politico, economico, o etico, quanto argomentazioni legate a una teoria della conoscenza. Si chiede, ed invita a chiedersi, quali dovrebbero essere le caratteristiche dell'autorità che, per eliminare quei problemi sociali, dovrebbe decidere sui 'principi di distribuzione' e di allocazione delle risorse in maniera più efficiente di quelli del mercato concorrenziale.[20]

Ovviamente Hayek non ritiene possibile un 'effettivo soddisfacimento' di tutti i bisogni e di tutte le aspettative, ma è convinto che tale impossibilità

19 Hayek, *Collectivist Economic Planning*, pp. 1-3; trad. it. pp. 3-5. Una tesi che, come si avrà modo di vedere, costituisce il punto di partenza dell'analisi di North, *Understanding the Process of Economic Change* del fallimento del modello sovietico.

20 Hayek, *Collectivist Economic Planning*, pp. 14-17; trad. it. pp. 15-17.

sia figlia di una sopravvalutazione della possibilità attribuita alla mente umana di conoscere il giusto ordine delle cose umane e la sua presunta tendenza che non caratterizza soltanto il socialismo, marxista o no.

Non attribuendo una superiore dignità o fondazione conoscitiva all'etica, e humeanamente convinto dei limiti della ragione, Hayek, sulla scia di Mandeville, sa che le buone intenzioni non garantiscono buoni risultati.

Da questa ispirazione, tra la fine degli anni trenta e la metà degli anni quaranta, nascono anche i saggi *Economics and Knowledge*,[21] *The Facts of the Social Sciences*,[22] *The Use of Knowledge in Society*,[23] *Scientism and the Study of Society*,[24] *The Meaning of Competition*,[25] i quali non costituiscono soltanto una fondazione teorica della sua critica delle dottrine politico-economiche dell'*interventismo* – inteso come fusione di socialismo, *Historicism* e *Scientism* – ma anche i presupposti di una filosofia politica a cui Hayek arriva dopo essersi reso conto che quella dei 'valori soggettivi' è una *teoria generale della conoscenza e dell'azione umana*. Non soltanto di una particolare tradizione della scienza economica liberale.

La mancanza di 'tecnicismi' di *The Road to Serfdom* è quindi resa possibile dal suo poggiare su saggi che ne abbondano, anche in termini di originalità.

Quel che in quei saggi prende a configurarsi è una teoria che riconosce la limitatezza e fallibilità della conoscenza umana,[26] della casualità della sua distribuzione che, non potendo avere una spiegazione, non può essere più di tanto coscientemente mutata. E, come si legge in *The Sensory Order*, la conclusione è che non si riuscirà «mai, per mezzo dello stesso cervello, a pervenire ad una spiegazione dettagliata del suo funzionamento in circostanze particolari, o a predire quali saranno i risultati delle sue operazioni» (8.80). Dall'«impossibilità di spiegare il funzionamento del cervello umano» (8.81),[27] Hayek deduce così l'impossibilità della mente umana di dare ordine al mondo ed anche quella di controllare i processi culturali verso la meta desiderata.

In questa prospettiva, il totalitarismo si configura tanto come il tragico frutto dell'aspirazione a dare un ordine razionale al mondo, quanto l'evitabile esito di una congenita impossibilità di controllare nel dettaglio le menti e le azioni umane e di derivarne il fine dalla storia. Come lo *Histori-*

21 Ora in Hayek, *Individualism and Economic Order*.

22 Ora in Hayek, *Individualism and Economic Order*.

23 Ora in Hayek, *Individualism and Economic Order*.

24 Ora in Hayek, *The Counter-Revolution of Science*.

25 Ora in Hayek, *Individualism and Economic Order*.

26 Cfr. Hayek, *Individualism and Economic Order*, p. 33, nota.

27 Cfr. Hayek, *The Sensory Order*.

cism, esso è quindi viziato da un pregiudizio empiristico sulla natura degli oggetti del mondo sociale, che lo conduce alla fallace conclusione «che la storia umana, il risultato dell'interazione di innumerevoli menti umane, debba tuttavia obbedire a leggi semplici, accessibili alla mente umana».[28] Il completo controllo della società sarebbe così possibile ed efficace per risolvere tempestivamente gli innumerevoli problemi umani soltanto se si basasse sulla reale possibilità di conoscere le leggi costanti dell'azione umana (ammesso che esistano), e se i risultati delle azioni umane fossero sempre conseguenti alle intenzioni e ai disegni iniziali.

La tesi di Hayek è invece che a rendere vani gli sforzi dei pianificatori è il fatto che per la realizzazione dei «piani formulati, in modo simultaneo ma indipendente, da un certo numero di persone», appare necessario che tutti si fondino «sull'aspettativa di un medesimo insieme di eventi esterni» e che quando le aspettative individuali si fondano su aspettative fra di loro in conflitto, la realizzazione dei piani diventa impossibile. Pianificatori e totalitari condividono così il medesimo errore: intendono i 'dati' sulla cui base elaborare i piani come «eventi oggettivi ed identici per tutti i soggetti».[29] Un errore che porta a trascurare che la loro classificazione non necessariamente sarà univoca, ma dipendente dalla conoscenza e dal tempo di cui dispone chi li valuta, e quindi che gli individui, non reagendo in maniera uguale a stimoli uguali, causano il fallimento delle norme di dettaglio in maniera indifferente alla loro astratta bontà.

Non potendo ammettere un fallimento che significherebbe o la dichiarazione di incompetenza, di errori, o della falsità della dottrina a cui ci si ispira e i cui ideali si vorrebbe realizzare, il capo pianificatore si trasforma così in capo totalitario nascondendo il fallimento con un allungamento dei tempi, un incremento della coercizione, una riduzione delle promesse, un controllo della conoscenza e una spietata selezione delle aspettative.

Il vero problema della pianificazione, come, più in generale, quello delle scienze sociali teoretiche e della filosofia politica, è allora il problema della *distribuzione della conoscenza*: del modo in cui

> la spontanea interdipendenza di un certo numero di persone, ciascuna delle quali in possesso di un certo ammontare di informazioni, sia in grado di determinare uno stato di cose in cui i prezzi corrispondono ai costi, ecc., e che potrebbe essere realizzato attraverso una coordinazione consapevole solamente da qualcuno che disponesse della conoscenza complessiva di tutti questi individui.[30]

28 Hayek, *The Counter-Revolution of Science*, pp. 86-87; trad. it. p. 129.

29 Hayek, *Individualism and Economic Order*, pp. 37-39; trad. it. pp. 232-234.

30 Hayek, *Individualism and Economic Order*, pp. 50-51; trad. it. p. 246.

L'adozione di un linguaggio economico non nasconde la consapevolezza della naturale disuguaglianza della conoscenza umana e dei costi che essa riversa sull'interazione tra gli individui rendendo lungo, oneroso ed incerto il passaggio dall'opinione alla conoscenza delle cose politiche ed il coordinamento delle azioni finalizzate. Un problema che Hayek pensa di poter affrontare sfruttando la conoscenza che si genera spontaneamente nei processi di mercato.

Si tratta comunque di una strategia che negli anni in cui Hayek scrive riscuoteva scarso successo e che era schiacciata dal collettivismo marxista e dall'influenza delle idee dello *Scientism* di Auguste Comte, di Claude H. Saint-Simon e di Otto Neurath, i quali avevano teorizzato una stretta connessione tra un empirismo radicale e una concezione della società come organizzazione rigorosamente razionale, soprattutto dal punto di vista economico.[31] Ed essi condividono la credenza nella possibilità di raggiungere una conoscenza totale, e di applicarla al fine di riorganizzare razionalmente ogni ambito della vita e del pensiero umano.

Le origini della mentalità totalitaria Hayek le individua così in una sopravvalutazione della ragione umana che diventa un pericolo politico reale allorché la scienza e la tecnologia forniscono strumenti di controllo sociale prima inimmaginabili e il cui fine non è un'estensione della libertà individuale in tutte le sfere della vita umana, bensì la soluzione dei problemi sociali tramite mezzi politici. In breve, la subordinazione della scienza e della tecnologia ad una concezione etica delle finalità dello Stato e della politica.

A caratterizzare il pensiero contemporaneo è allora l'idea, sviluppatasi con la scuola saint-simoniana, che soltanto una modificazione radicale della mente umana potrà risolvere i problemi sociali. Una credenza che ha in Hayek un deciso avversario; tanto da indurlo ad identificare nella «richiesta di esercitare un controllo cosciente sull'evoluzione stessa della mente umana [un'idea] temeraria [che] rappresenta il limite estremo al quale l'uomo si è lasciato finora trasportare dai successi della ragione nella conquista del mondo esterno».[32] Questa «specie di super-razionalismo» che aspira alla «direzione totale della realtà in ogni suo aspetto ad opera di una super-mente» e che si esprime nell'«*hybris* del collettivismo, che

31 Su Comte cfr. Hayek, *The Road to Serfdom*, pp. 12 e 124; Hayek, *The Counter-Revolution of Science*, pp. 129-155. Su Saint-Simon cfr. Hayek, *The Road to Serfdom*, p. 18, e Hayek, *The Counter-Revolution of Science*, pp. 105-167. Su Neurath cfr. Hayek, *The Sensory Order*, p. 191, nota, p. 200, nota, p. 207, nota; Hayek, *The Counter-Revolution of Science*, p. 123. Su Neurath e Hayek si veda Uebel, *Overcoming Logical Positivism from Within*, pp. 66-71, in particolare Uebel, «Some Scientism, Some Historicism, Some Critics», pp. 151 sgg., e Caldwell, *Hayek's Challenge*, pp. 424-430.

32 Hayek, *The Counter-Revolution of Science*, p. 88; trad. it. p. 106. I fautori di tale «controllo cosciente sull'evoluzione della mente umana» sono indicati in L.T. Hobhouse, in J. Needham e in K. Mannheim, ed «è a tutti comune l'idea che la mente umana sia pervenuta ormai allo stadio in cui può trascendere se stessa», di derivazione hegeliana o positivistica.

aspira alla direzione cosciente di tutte le forze della società»,[33] è per Hayek il prodotto di quella parte della modernità che ha 'abusato della ragione' e che pensa sia finalmente giunto il momento in cui la filosofia, servendosi della scienza, potrà cambiare il mondo, ma che trascura che

> l'applicazione delle tecniche ingegneristiche all'intera società presuppone che chi la dirige possieda di quest'ultima la stessa conoscenza completa che l'ingegnere ha del suo limitato settore di attività. La pianificazione economica centralizzata non è che l'applicazione dei principi dell'ingegneria all'insieme della società, in base al presupposto che sia possibile codesta centralizzazione integrale di tutte le conoscenze necessarie.[34]

Il tema delle eccessive ed irrealistiche aspettative generate dalla congiunzione di *Scientism* e *Historicism* si configura quindi come una costante della riflessione di Hayek e può essere sintetizzata nella convinzione dei loro teorici che sia finalmente giunto il momento in cui la mente umana può dirigere la società e risolverne i problemi grazie agli strumenti messi a disposizione dalla scienza e dalla tecnologia.

La filosofia e la scienza si fanno così politica; ma il risultato del tentativo organizzato 'di plasmare la società a nostro completo piacimento' è fallimentare: non è infatti possibile possedere tutta la conoscenza che può consentire di modellare la società secondo i desideri individuali, proprio perché la conoscenza che sorregge i processi sociali è dispersa e non accentrabile. Di conseguenza, la convinzione che l'esercizio di un potere, anche se *a fin di bene*, possa avere benefiche conseguenze generalizzabili si trasforma in *coercizione*, e la necessità di nascondere il fallimento dell'ideologia dominante produrrà o il terrore, o una forma di conflittualità sociale controllabile soltanto fino a quando la produttività del sistema economico sarà tale da consentire un'accettabile ripartizione delle risorse. L'eccessiva fiducia nella possibilità della ragione di cambiare il mondo ha così trasformato lo scienziato sociale non soltanto in un «tiranno dei suoi simili», ma anche in un potenziale distruttore di «una civiltà che nessuna mente ha disegnato [perché] è cresciuta grazie agli sforzi liberi di milioni di individui».[35]

Il totalitarismo è dunque la fusione di una *fatal conceit*[36] nella capacità della ragione di indicare il 'giusto ordine politico', e, parimenti, della ferma

33 Hayek, *The Counter-Revolution of Science*, pp. 90-91; trad. it. p. 158.

34 Hayek, *The Counter-Revolution of Science*, p. 97; trad. it. p. 118.

35 Hayek, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, pp. 32-34; trad. it. pp. 41-43.

36 Per adoperare il titolo di un libro su questi stessi temi che Hayek pubblicherà nel 1988.

convinzione che i mali della società siano il prodotto di un'organizzazione economica, come quella di mercato, non efficiente. L'elemento utopico del totalitarismo: la credenza che sia finalmente possibile mettere in pratica la raggiunta conoscenza totale del mondo, si fonda così su un'altra indimostrata credenza: quella secondo la quale se se ne conoscono le leggi fondamentali, la realtà, come la mente umana, sia infinitamente malleabile.

Di qui, per tutti i teorici del totalitarismo, l'erroneità, l'irrazionalità e l'immoralità di tutto ciò che non consente di far corrispondere la realtà alle aspettative, ed anzitutto di quell'economia di mercato che, fondata sulla consapevolezza della limitatezza dei beni e della conoscenza umana, è vista come il principale avversario di ogni forma di totalitarismo proprio per via di quella connessione tra *libertà economica* e *libertà politica* che si fonda sui *Property Rights* intesi e posti quali limite all'espansione di ogni tipo di potere.

3 *The Road to Serfdom*

Il punto di partenza di *The Road to Serfdom* è allora rappresentato dal progressivo abbandono di «quella libertà in campo economico senza la quale non è mai esistita nel passato la libertà personale e politica».[37] Infatti, la comune avversione di pianificatori, esponenti dei totalitarismi comunisti, nazionalsocialisti e fascisti nei confronti della connessione tra libertà economica e libertà politica mostra da una parte come il fascismo e il nazionalsocialismo, lungi dall'essere reazioni al socialismo, sono manifestazioni del medesimo fenomeno.[38] Ma anche che sarebbe profondamente sbagliato cercare di spiegare il totalitarismo come l'esito della degenerazione di uno specifico regime politico e non come qualcosa che mette in discussione gli esiti delle idee filosofiche ed economiche sorte ed affermatesi negli ultimi secoli nell'Europa continentale ma diffuse ormai in tutto il mondo. E la comune avversione dei comunisti e dei nazionalsocialisti per le idee

37 Hayek, *The Road to Serfdom*, p. 9-10; trad. it. p. 58. L'aver dimenticato gli ammonimenti di Tocqueville e di Lord Acton, secondo i quali «il socialismo significa schiavitù», rende quindi difficile comprendere le origini della mentalità totalitaria, anche perché la moderna infatuazione per il socialismo si configura come una rottura «con l'intera evoluzione della civiltà occidentale [che deve essere vista] in una prospettiva storica di più lunga gittata». Non soltanto con le idee di Cobden, Bright, Smith, Hume, Locke e Milton, ma con la tradizione greca, romana, cristiana e con la tradizione individualistica di Erasmo, Montaigne, Cicerone, Tacito, Pericle e Tucidide.

38 Cfr. Hayek, *The Road to Serfdom*, p. 3; trad. it. p. 48: «pochi sono disposti a riconoscere che la nascita del fascismo e del nazismo non fu una reazione contro le tendenze socialiste del periodo precedente, quanto piuttosto un esito necessario di quelle tendenze»; p. 133; trad. it. p. 228: «la lotta contro il liberalismo in tutte le sue forme [...] fu il pensiero che unì socialisti e conservatori in un fronte comune».

politiche ed economiche liberali indica che il primo tentativo di attribuire le origini del totalitarismo al fallimento del liberalismo è anch'esso fallito.

La frase di Lord Acton posta ad *incipit* dell'opera: «poche scoperte sono più irritanti di quelle che svelano la genealogia delle idee», mostra chiaramente come l'intento di Hayek fosse quello di far luce su ciò che aveva reso la filosofia politica contemporanea cieca nei confronti del 'male endemico della politica'. Tanto da indurlo a scrivere che «sembra quasi che non abbiamo voluto capire l'evoluzione che ha prodotto il totalitarismo, perché capirla avrebbe potuto distruggere qualcuna delle più care illusioni alle quali siamo decisi a tenerci avvinghiati».[39] Il totalitarismo, pertanto, così come non è solo un incidente di percorso della civiltà occidentale, non è neanche il suo destino, ma il tragico segnale di un pericolo in essa latente, che *può* e *deve* essere scongiurato.

Dunque, come sarebbe sbagliato individuare le origini del totalitarismo nella degenerazione di uno specifico regime politico, così lo sarebbe anche individuarne le radici culturali nella specificità della cultura tedesca. Si tratterebbe, in entrambi i casi, di spiegazioni sostanzialmente parziali e consolatorie tendenti ad offuscarne le origini in una svolta epocale e culturale più ampia.[40] Certamente il caso tedesco appare ad Hayek emblematico di una svolta epocale che individua nella storia e scienza la panacea per i mali dell'umanità, ma la responsabilità va anche attribuita alla recezione che nella cultura tedesca ebbero le idee sviluppate nell'École Polytechnique, anche se in *The Road to Serfdom* la 'tradizione sant-simoniana' svolge un ruolo non paragonabile a quello che le attribuisce in alcuni dei saggi confluiti nel 1952 in *The Counter-Revolution of Science*.

Anche se ad accomunarli è la condivisione di un comune nemico: il liberalismo,[41] Hayek non pensa che «il comunismo e il fascismo siano essenzialmente la stessa cosa», ma che «il fascismo sia lo stadio raggiunto dopo che il comunismo si è dimostrato un'illusione, ed esso si è dimostrato un'illusione tanto nella Russia stalinista, quanto nella Germania pre-hitleriana». Dunque, pur consapevole delle differenze riguardo allo 'scopo finale', Hayek interpreta il totalitarismo come l'inevitabile esito di un fallimento che deriva dalla condivisione di una filosofia delle scienze sociali fondata su un'eccessiva fiducia nella ragione e sulla possibilità di cambiare la natura e l'uomo che dà vita alla ricerca e alla definizione «di un codice etico completo nel quale a tutti i diversi valori umani sia assegnato il posto dovuto». Alla convinzione che sia possibile e necessario organizzare la società sulla base di un «codice etico», e che esso possa essere

39 Cfr. Hayek, *The Road to Serfdom*, pp. 4-5; trad. it. p. 5; e Strauss, *On Tyranny*, pp. 21-22.

40 Cfr. Hayek, *The Road to Serfdom*, pp. 20-23.

41 Hayek, *The Road to Serfdom*, pp. 21-22; trad. it. pp.25-26.

conosciuto dalla mente umana.[42] E questo, con evidente orgoglio, lo porta ad affermare che «lo stato nazista o qualsiasi altro stato collettivista sono 'morali', mentre lo stato liberale non lo è».[43]

Dunque, all'origine della mentalità totalitaria non è tanto l'infinita varietà dei bisogni e dei modi per soddisfarli ma la asserita possibilità di 'un codice etico completo nel quale a tutti i diversi valori umani sia assegnato il posto dovuto'. Ciò che consente a Hayek di respingere l'idea secondo la quale esista un 'fine sociale', uno 'scopo comune', definibile come 'bene comune', 'benessere generale', o 'interesse generale', nella prospettiva del quale occorre organizzare la società limitando o addirittura negando agli individui la capacità di decidere sui propri interessi e attribuendo al governo funzioni che travalicano la garanzia delle norme di condotta.[44]

Ancora una volta, il problema del controllo dell'economia si rivela centrale. Uno Stato totalitario (non diverso da quello che, pur non accennando mai alle sue fondamenta economiche, nel dibattito tra Kojève e Strauss viene chiamato lo «Stato universale e omogeneo»)[45] non potrebbe reggersi senza un'economia controllata e finalizzata al raggiungimento di obiettivi prefissati dal centro direzionale. A scardinare le teorie di quanti ritengono che la pianificazione economica possa convivere col sistema democratico, è così il fatto che

> l'esser controllati nelle nostre faccende economiche significa esser controllati sempre, a meno che non dichiariamo il nostro scopo specifico. E poiché quando avremo dichiarato il nostro scopo specifico dovremo anche ottenere che sia approvato, il controllo in realtà sarà totale.[46]

Hayek, di conseguenza, ha ben chiaro come il controllo dell'attività economica implichi il controllo dei mezzi atti a conseguire i fini individuali. Messa in questi termini, una pianificazione economica collettivistica è totalitaria perché «implica la direzione della quasi totalità della nostra vita».[47] E lo stesso ricorrere, da parte dei suoi fautori, al mito di un'«abbondanza potenziale», che fiorirebbe se solo si eliminasse o si correggesse politicamente il sistema economico che la impedisce, non è che una mistificazione della realtà.[48]

42 Hayek, *The Road to Serfdom*, pp. 42-43; trad. it. pp. 50-52.

43 Hayek, *The Road to Serfdom*, p. 80; trad. it. p. 124.

44 Hayek, *The Road to Serfdom*, pp. 51-52.

45 Cfr. Strauss, *On Tyranny*, pp. 135-212.

46 Hayek, *The Road to Serfdom*, p. 68; trad. it. p. 80.

47 Hayek, *The Road to Serfdom*, pp. 68-70; trad. it. pp. 80-82.

48 Cfr. Hayek, *The Road to Serfdom*, pp. 73-74; trad. it. pp. 86-87.

Inoltre, e diversamente dalla tradizione liberale, la quale ritiene che il potere debba essere sempre limitato, il totalitarismo necessita di «un potere al quale non c'è mezzo di sfuggire» e che quindi «poco si distingue dalla schiavitù».[49] Non la persuasione, ma l'arbitrio e l'uso disinvolto del principio che 'il fine giustifica i mezzi' sono quindi gli strumenti che consentono ai regimi totalitari di imporre quel 'completo codice etico', e quel 'sistema di valori esteso a tutto', che non esiste in natura e tanto meno in una società complessa, ma che deve essere creato se si vuole che la pianificazione economica abbia successo. L'ideologia, intesa come manipolazione e appiattimento dell'informazione, si rende così necessaria per evitare un modo di pensare individualistico che metterebbe in discussione gli obiettivi della pianificazione e, con essi, le capacità di coloro i quali dirigono l'intero processo di collettivizzazione. Nella prospettiva del collettivismo totalitario, quindi, l'ordine politico buono non è il prodotto dell'affinamento e dell'educazione, che si raggiunge tramite una libera discussione la quale ha per oggetto i comuni interessi politici, culturali e materiali, ma l'imposizione di una verità – rivelata o scoperta – tramite l'annullamento di quelle differenze naturali tra gli uomini che producono la discussione, lo scambio e la critica.[50]

Come si è accennato, tutto ciò induce Hayek a porsi anche il problema di come sia sorta tale mentalità, e quale sia il ruolo svolto dalla Germania. Indubbiamente «le dottrine del nazionalsocialismo rappresentano il culmine di una lunga evoluzione di pensiero, di un processo al quale hanno preso parte pensatori che hanno avuto grande influenza fuori dai confini della Germania». Ma, per quanto gli intellettuali tedeschi «non furono soli» (Hayek – come Mises[51] – a questo proposito menziona Thomas Carlyle, Huston Stewart Chamberlain, Comte, Gorge Sorel),[52] l'antagonismo tra la mentalità collettivistica e la mentalità individualistica venne indubbiamente teorizzato da una consistente parte della cultura politica ed economica tedesca.

Tuttavia, più che ad attaccare gli esponenti 'vecchi' e 'nuovi' della Scuola Storica dell'economia e ad investigare sull'influenza delle loro idee nel formarsi della cultura nazionalsocialista,[53] Hayek appare interessato a mettere in luce la relazione tra la diffusione delle idee e le sue conseguenze nel campo della politica. E tra quelle che hanno avuto parte nell'affermarsi

49 Hayek, *The Road to Serfdom*, pp.107-109; trad. it. pp. 127-129.

50 Cfr. Hayek, *The Road to Serfdom*, pp. 122-123.

51 Cfr. von Mises, *Omnipotent Government*, pp. 44, 45, 126, 133; von Mises, *Die Gemeinwirtschaft*; i riferimenti sono all'edizione definitiva: Mises, *Socialism*, pp. 528 sgg.

52 Cfr. Hayek, *The Road to Serfdom*, p. 124.

53 Che costituisce il tema anche di von Mises, *Im Namen des Staates oder Die Gefahren des Kollektivismus*.

della mentalità antiliberale, Hayek annovera la contrapposizione fra una «civiltà mercantile» ed una «*Kultur* eroica» (che Werner Sombart riprende da Johann G. Fichte, Ferdinand Lassalle e Johann K. Rodbertus),[54] e quella sistematica denigrazione dell'individualismo che (con gli studi di Johann Plenge su Hegel, volti ad illustrare il conflitto tra l'ideale della libertà e l'ideale dell'organizzazione) costituisce un altro elemento culturale dell'affermazione dell'idea totalitaria in Germania.[55]

Hayek è consapevole del limitato valore filosofico di queste opere (e personaggi come Nietzsche e Heidegger sono estranei alla sua attenzione), ma ciò che gli interessa (coerentemente alla sua attenzione teorica per il problema della diseguale distribuzione della conoscenza nella società la quale può essere sintetizzata nella tesi che la conoscenza esiste «soltanto nella forma parziale, diffusa e frammentaria in cui si manifesta nelle innumerevoli menti singole, e [che] questa frammentazione e imperfezione di tutto il sapere è uno dei dati essenziali da cui le scienze sociali non possono prescindere»)[56] è l'influenza che hanno avuto. E, insieme allo *Historicism* di matrice hegeliano-marxista, l'idea che ha incontrato il maggior successo gli appare, senza alcun dubbio, quella dell'organizzazione: nella triplice forma di organizzazione economica, politica, e, infine, di contrapposizione allo spontaneismo del concetto liberal-individualistico di ordine politico. Tale era la diffusione di queste idee che esse non solo costituiscono il fondamento teorico della cosiddetta *Kriegswirtschaft*, ma erano anche «in voga negli uffici del dittatore tedesco delle materie prime, Walter Rathenau». Il fatto che egli «avrebbe certo rabbrividito se si fosse reso conto delle conseguenze delle sue teorie economiche totalitarie» non deve però indurre a dimenticare che esse hanno avuto una notevole influenza sulla gioventù maturata negli anni immediatamente successivi alla Grande Guerra.[57]

Un'ulteriore conferma di quanto poco, per gli intellettuali di sinistra, sia stato traumatico il passaggio dal socialismo di Weimar al nazionalsocialismo è così ravvisata nella circostanza che «una delle caratteristiche più singolari dell'emigrazione politica della Germania è il numero relativamente piccolo degli esuli di sinistra non 'ebrei' nel senso tecnico della parola».[58] Senza addebitare responsabilità specifiche, Hayek ritiene quindi che pensatori come Paul Lensch, Friedrich Naumann, Othmar Spann, Hans Freyer, Carl Schmitt ed Ernst Jünger siano state le fonti dei «maestri im-

54 Hayek, *The Road to Serfdom*, pp. 125-127; trad. it. pp. 148-149.

55 Hayek, *The Road to Serfdom*, pp. 127 sgg.; trad. it. pp. 150 sgg.

56 Hayek, *The Counter-Revolution of Science*, pp. 29-32; trad. it. p. 32.

57 Hayek, *The Road to Serfdom*, p. 129; trad. it. p. 153.

58 Hayek, *The Road to Serfdom*, p. 137, nota; trad. it. p. 162, nota.

mediati del nazionalsocialismo», e in modo particolare, di Oswald Spengler e di Arthur Moeller van der Bruck.[59]

Ad accomunare pensatori socialisti, conservatori e scientisti in un solo disegno politico (la visione totalitaria della politica) dai contenuti diversi fu quindi un livore antiliberale sorto dalla credenza che fosse finalmente giunto il momento di dare alla società il 'giusto ordine' riducendo la complessità tramite la coercizione e tramite una selezione storico-politica delle aspettative individuali.

Ciò nonostante, come s'è accennato, sarebbe riduttivo interpretare la svolta degli intellettuali a favore di un'organizzazione scientifica della società soltanto come un fenomeno tedesco: la «superstizione di ritenere la scienza competente in tutti i campi, incluso quello della moralità [...] è un'acquisizione del diciannovesimo secolo» che non ha origini nella cultura tedesca, ma nella convinzione che «lo scienziato abbia tutte le qualità per dirigere una società totalitaria», e che «la scienza possa formulare un giudizio etico sulla condotta umana».[60]

4 Conclusione

Se si dovesse guardare alle questioni fin qui affrontate da un punto di vista generale la sensazione è che Hayek, e al di là di una volontà esplicita, finisca per mettere in discussione non soltanto il mito della democrazia come 'miglior ordine politico', ma la stessa possibilità della politica di resistere ad una sua trasformazione in regime totalitario. Il totalitarismo appare così *un 'male congenito' che la filosofia politica non può guarire*, ma che si può soltanto limitare a condizione che la filosofia politica mai abbassi la guardia.

Hayek non pensa che si possa fare a meno della politica, ma, come Strauss, teme quell'immoderatezza e quell'incertezza che deriva dall'esercizio di un potere che non ha limiti esterni in un contesto storico caratterizzato dal successo della congiunzione di *Scientism* e *Historicism* e dal presentarsi di demagoghi che conquistano il potere promettendo di realizzare politicamente quelle aspettative che non potranno essere realizzate da nessuno e in alcun modo, ma che possono soltanto generare livelli inediti di coercizione.

Dunque, se è impossibile immaginare la trasformazione di un regime liberale in una tirannide o in un regime totalitario, questo è perché i *Property Rights* sono intesi come un limite invalicabile al potere, alle scelte collettive e, in definitiva, alla politica. Di politica, infatti, il liberale ne

59 Hayek, *The Road to Serfdom*, pp. 129-134; trad. it. pp. 153-157.

60 Hayek, *The Road to Serfdom*, pp. 141-143; trad. it. pp. 166-169.

vorrebbe sempre meno e ciò che motiva il suo interesse è, in definitiva, il desiderio di ridurla. Per di più è anche difficile trovare un filosofo politico autenticamente liberale che abbia immaginato di farsi anche temporaneamente tiranno per conseguire quel fine. Ciò che invece non può dirsi per la generalità dei filosofi politici.

Ma se la politica è inevitabile perché gli individui non potranno mai essere effettivamente soddisfatti e felici e, contemporaneamente, non potrà mai dare una soluzione al problema della 'vita buona', l'analisi hayekiana del totalitarismo non differisce di molto da quella straussiana della tirannide. Il suo grande pregio consiste quindi nell'aver messo in evidenza come nessuna mente umana (o 'tiranno' più o meno 'benevolente') potrà mai dirigere un processo complesso; a maggior ragione se fondato su presupposti e finalità erronee che contribuiscono ad incrementare i costi per raggiungere il fine e a rendere inevitabile un incremento della coercizione che diventa tanto più elevato quanto più si persiste nel volerlo raggiungere.

Da questo punto di vista appare illuminante l'analisi fatta da Douglass C. North, in *Understanding the Process of Economic Change*, del 2005, del processo di disgregazione dell'URSS, assunta a caso emblematico di un continuo adattamento a circostanze alle quali, tucididianamente, appare impossibile sottrarsi, da parte di un'ideologia che poggiava su basi fragili, e soprattutto su un'erronea raffigurazione della realtà. In altre parole sulla credenza, evidentemente infondata, che

> gli strumenti dell'economia politica potessero riuscire utili solo nell'ambito di un'economia capitalistica, e che pertanto le sue stesse categorie di base – merce, valore, prezzo, profitto, salari – nel caso sovietico si dovessero mettere da parte: occorreva insomma ricominciare tutto daccapo, persino i mercati e la moneta avrebbero dovuto scomparire.

Si tratta quindi dell'analisi di una vicenda che mostra «l'ampio divario che può manifestarsi tra intenzioni e risultati, e la fragilità di un ordinamento istituzionale che si trovi al centro di enormi trasformazioni economiche, politiche e sociali», e nella quale se

> durante la fase di partenza emergono tutte le complessità che comporta la deliberata creazione di una forma interamente nuova di organizzazione sociale e le difficoltà inevitabilmente connesse ad una simile impresa; la parte finale rende invece evidenti i problemi che sopraggiungono quando si vogliano apportare cambiamenti decisivi ad una società che contiene al suo interno 'rigidità' conseguenti al modo in cui tale società è stata costituita.[61]

61 North, *Understanding the Process of Economic Change*, p. 147; trad. it. p. 192.

Un'analisi che North conclude osservando che

> l'efficienza adattiva comporta una struttura istituzionale che, di fronte alle costanti incertezze di un mondo non-ergodico, tenti in maniera flessibile varie alternative per affrontare i nuovi problemi che continuano ad emergere nel corso del tempo; questa struttura istituzionale comporta a sua volta una struttura di credenze che incoraggi e permetta la sperimentazione, eliminando in tal modo i rischi di fallimento.[62]

Il fatto è che quando il quadro istituzionale ed il personale politico si mostrano incapaci di dare risposte alle aspettative suscitate e di cui volevano essere la realizzazione, la conseguenza è o l'incremento esponenziale della coercizione per tenere a bada la disillusione (un incremento che essendo proporzionale al fallimento e alla disillusione diventa sempre più costoso e che, producendo ulteriore disillusione finisce per accelerare la crisi), o un cambiamento radicale ed ingovernabile da parte di chi ne vorrebbe gestire la continuità.

Sostenendo che il sistema di concorrenza è in definitiva il solo adatto a minimizzare il potere dell'uomo sull'uomo, Hayek mostra d'aver chiaro che o si possono eliminare le cause di quel potere, o l'antidoto alla tirannide è quello di ridurlo e senza assegnarne il monopolio ad alcuno. E minimizzarlo, se non è possibile una sola categoria di azione individuale che non abbia delle conseguenze sociali, significa porre al potere limiti che non possono essere soltanto politici o giuridici. Ciò che tuttavia significherebbe che neanche in condizioni di emergenza la politica potrebbe legittimamente superare l'ambito di quella garanzia dei *Natural Rights* che è già un monopolio che molti Liberali Classici e *Libertarians* mettono apertamente in discussione.

La prospettiva 'minimizzante' di Hayek nasce allora dalla constatazione che le *impasses* esistono e che la distribuzione del tempo e della conoscenza tra gli individui rendono necessaria la politica per regolare le controversie che possono nascere dalle azioni individuali (e ovviamente sociali) che hanno conseguenze involontarie. Il suo progetto filosofico-politico, spinto fino a parlare di una nuova frontiera del costituzionalismo liberale, fu quello di rendere realmente efficace la difesa della libertà non dal potere, ma dal monopolio del potere e del diritto nell'età della legislazione.

Si può discutere sulla sua riuscita ed anche sulla sua possibilità teorica oltre che pratica, ma l'ispirazione di fondo era quella della filosofia politica classica: l'incremento della conoscenza individuale riduce il potere; ed il miglior ordine politico è quello che ne assegna meno alla politica (per un individualista metodologico, senza tanti fronzoli, ai politici). Ma perché tale

62 North, *Understanding the Process of Economic Change*, p. 154; trad. it. p. 201.

progetto potesse avere una possibilità di successo era necessario, come Strauss sostiene per conto proprio, e come Murray N. Rothbard rimprovera esplicitamente ad Hayek, un fondamento della filosofia politica sul *Natural Right*, non su una mutevole ed evoluzionistica *Common Law* affidata a dei giureconsulti. L'esito di quella speranza nell'età dello Stato democratico 'eticamente' fondato sugli *Human Rigths* è evidente.

Comunque sia, anche se colse il problema, Hayek, purtroppo, non riuscì ad invertire la tendenza; non per erroneità o superficialità d'analisi, ma perché neanche lui riuscì a sciogliere l'oscuro e persistente legame tra coercizione, politica e filosofia.

Bibliografia

Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Schocken Books, 1951.

Battini, Michele. *Utopia e tirannide: Scavi nell'archivio Halévy*. Torino: Bollati Boringhieri, 2011.

Böhm-Bawerk, Eugen von. «Zum Abschluss des Marxschen Systems». In: Knies, Karl (Hrsg.). *Staatswissenschaftliche Arbeiten: Festgaben für Karl Knies*. Berlin: O. Häring, 1896.

Caldwell, Bruce. *Hayek's Challenge: An Intellectual Biography of F.A. Hayek*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2004.

Cubeddu, Raimondo. *L'ombra della tirannide: Il male endemico della politica in Hayek e Strauss*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2014.

Hayek, Friedrich August von (ed.). *Collectivist Economic Planning: Critical Studies on the Possibilities of Socialism*. London: George Routledge & Sons, 1935. Trad. it. parziale: *Pianificazione economica collettivistica: Studi critici sulle possibilità del socialismo*. Torino: Einaudi, 1946.

Hayek, Friedrich August von. *Individualism and Economic Order* [1948]. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1980. Trad. it. parziale in: Hayek, Friedrich August von. *Conoscenza, mercato, pianificazione*. A cura di Franco Donzelli. Bologna: Il Mulino, 1988.

Hayek, Friedrich August von. *The Condensed Version of The Road to Serfdom* [1945]. Edition of Reader's Digest. London: The Institute of Economic Affairs, 1999. Trad. it.: *La via della schiavitù. Versione 'Reader's Digest'*. Macerata: Liberilibri, 2011.

Hayek, Friedrich August von. *The Constitution of Liberty* [1960]. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2011. Trad. it.: *La società libera*. Prefazione di Lorenzo Infantino; traduzione di Marcella Bianchi di Lavagna Malagodi, Lorenzo Infantino, Nicola Iannello. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2007.

Hayek, Friedrich August von. *The Counter-Revolution of Science: Studies on the Abuse of Reason*. Glencoe: The Free Press, 1952. Trad. it.: *L'abuso*

della ragione. Prefazione di Dario Antiseri; traduzione di Renato Pavetto. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2008.

Hayek, Friedrich August von. *The Road to Serfdom* [1944]. London; New York: Routledge, 2001. Trad. it. in: *La via della schiavitù*. A cura di Dario Antiseri, Raffaele De Mucci. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2011.

Hayek, Friedrich August von. *The Sensory Order*. London: Routledge, 1952. Trad. it.: *L'ordine sensoriale: I fondamenti della psicologia teorica*. Introduzione di Heinrich Kluever; a cura di Francesco Marucci, Angelo M. Petroni. Milano: Rusconi, 1990.

Kelsen, Hans. «Foundations of Democracy». *Ethics*, 66 (1), 1955. Ed. it.: *I fondamenti della democrazia*. Bologna: Il Mulino, 1966.

Kojève, Alexandre. «Tyranny and Wisdom» [1954]. In: Strauss, Leo. *On Tyranny*. Expanded and Revised Edition. Including the Strauss-Kojève Correspondence. Ed. by Victor Gourevitch, Michael S. Roth. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2000.

Menger, Carl. *Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften, und der politischen Ökonomie insbesondere*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1883. Ed. it.: *Sul metodo delle scienze sociali*. Macerata: Liberilibri, 1996.

Mises, Ludwig von. *Die Gemeinwirtschaft: Untersuchungen über den Sozialismus*. Jena: Gustav Fischer, 1922.

Mises, Ludwig von. *Im Namen des Staates oder Die Gefaheren des Kollektivismus*. Stuttgart: Verlag Bonn Aktuell, 1978.

Mises, Ludwig von. *Kritik des Interventionismus: Untersuchungen zur Wirtschaftspolitik und Wirtschaftsideologie der Gegenwart*. Jena: Gustav Fischer, 1929.

Mises, Ludwig von. *Omnipotent Government: The Rise of the Total State and Total War*. New Haven: Yale University Press, 1944.

Mises, Ludwig von. *Socialism: An Economic and Sociological Analysis*. Indianapolis: Liberty Press, 1981.

North, Douglass Cecil. *Understanding the Process of Economic Change*. Princeton: Princeton University Press, 2005. Trad. it.: *Capire il processo di cambiamento economico*. Bologna: Il Mulino, 2007.

Strauss, Leo. *Natural Right and History*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1953. Trad. it.: *Diritto naturale e storia*. Traduzione di Nicola Pierri. Genova: Il Melangolo, 1990.

Strauss, Leo. *On Tyranny*. Expanded and Revised Edition. Including the Strauss-Kojève Correspondence. Ed. by Victor Gourevitch, Michael S. Roth. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2000.

Strauss, Leo; Kojève, Alexandre. *Sulla tirannide*. A cura di Gian Franco Frigo; traduzione di Davide De Pretto e Antonio Gnoli. Milano: Adelphi, 2010.

Strauss, Leo; Voegelin, Eric. *Faith and Political Philosophy: The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964*. Ed. by

Peter C. Emberly, Barry Cooper. University Park: The Pennsylvania State University Press, 1993.

Uebel, Thomas E. «Some Scientism, Some Historicism, Some Critics: Hayek's and Popper's Critique Revisited». In: Stone, M.W.F.; Wolff, Jonathan (eds.). *The Proper Ambition of Science*. London: Routledge, 2000.

Uebel, Thomas E. *Overcoming Logical Positivism from Within: The Emergence of Neurath's Naturalism in the Vienna Circle's Protocol Sentence Debate*. Amsterdam; Atlanta: Rodopi, 1992.

Wapshott, Nicholas. *Keynes Hayek: The Clash that Defined Modern Economics*. New York; London: W.W. Norton & Company, 2012.

Tirannia, totalitarismo e saggezza
Raymond Aron e il male della vita politica

Giulio De Ligio

Abstract The understanding of the problem of modern tyrannies is the core of Raymond Aron's philosophical effort. This paper defines ideology as the ultimate characteristic of the contemporary form of political evil. The foundation of the two totalitarian regimes in the twentieth century is a scientific doctrine, which claimed to have discovered, once and for all, the law of historical or of natural development, the ultimate law ruling the process of an ever-becoming reality. Such a politicization of science stands for the collapse of the vital horizon of every free pursuit of truth, the closure of every possibility of philosophy and human inquiry.

Keywords Raymond Aron, Kojève, Arendt, Strauss, political religion, ideology, marxism, Stalinism, Hitlerism, totalitarianism.

> La verità è nella storia, ma la storia non è la verità.
> Nicolás Gómez Dávila

1 Tra filosofia e politica: l'educatore della città nell'era delle tirannie

La riflessione di Raymond Aron è stata *congiuntamente* segnata da un'intenzione filosofica e da una disposizione politica, dalla ricerca della verità delle cose umane e da un'attiva presenza nei dialoghi e nei conflitti della Città. Aron si è sempre detto e mostrato consapevole della possibile sproporzione tra quelle due inclinazioni, della tensione tra la scienza e l'azione, e così anche del rischio che il «gusto della cosa pubblica» lo distogliesse dalla «filosofia».[1] L'intreccio tra le due disposizioni o intenzioni si è talvolta allentato per il prevalere di una di esse ma non si è mai sciolto, fino a farle risultare, anche a un'attenta lettura, difficilmente distinguibili. Il desiderio di verità ha alimentato nel caso di Aron anche la parola pubblica. Nel pensiero aroniano si riconosce nitidamente l'elemento in cui esso si situa e si muove, cioè l'esperienza politica o l'azione, ma non il confine al

1 Aron, *De la condition historique du sociologue*, p. 66.

suo interno tra pratica e teoria, benché proprio l'assenza di *confusione* tra queste ultime dimensioni ne abbia garantito la lucidità.

Quella duplice e intrecciata riflessione si è delineata o è emersa con la forza di una necessità imposta dalle cose stesse al momento della definizione del suo progetto teorico durante un decisivo soggiorno in Germania, prima a Colonia poi a Berlino, tra il 1930 e il 1933. La prospettiva del giovane Aron – allora ancora in bilico sia dal punto di vista teorico che da quello politico – prese forma attraverso il riesame dell'educazione filosofica ricevuta dai maestri francesi positivisti, socialisti e pacifisti, all'ombra della progressiva corruzione della democrazia di Weimar, e dunque al cospetto dell'ascesa al potere del nazismo. L'esperienza del ritorno della tirannia, o quello che è stato chiamato il «grande evento del 1933», ha al contempo accompagnato e si potrebbe dire intensificato la sua seconda educazione. L'incontro con il male della vita politica mutò i termini della sua interrogazione filosofica, iniziata ai tempi della Normale parigina con uno studio classicamente accademico dedicato all'«intemporale» in Kant e di cui venivano ora alla luce le lacune politiche, indicative anche di un problema teorico: «Come disinteressarsi delle rivoluzioni e delle guerre allorché la politica comanda il destino delle nostre anime?».[2]

L'esame di coscienza che ne derivò e che condusse Aron all'elaborazione della sua tesi, l'*Introduction à la philosophie de l'histoire* (1938),[3] era al contempo personale, storico e teorico: si trattava di un «esame di coscienza politica».[4] L'interrogazione sulla vita buona e la questione della buona società – «antiche domande socratiche» che il pensatore francese non ha relegato alla preistoria o all'età prescientifica dello spirito umano[5] – si congiungevano in una riflessione sull'elemento in cui quelle domande sembravano ad Aron situarsi, quello del pensiero e dell'azione nella *storia*, o in una Storia di cui il marxismo rivendicava le chiavi speculative e politiche. Si trattava di comprendere i limiti e le possibilità della

2 Aron, «La responsabilité sociale du philosophe», p. 263.

3 Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*. Si veda anche la tesi complementare Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, in cui Aron discute, oltre a quella di Max Weber, la «teoria della storia» di Dilthey, Rickert e Simmel. Se la prospettiva dello storicismo tedesco, insieme alla lettura di Husserl e Heidegger, permise al giovane Aron di confutare i presupposti positivisti o le pretese razionaliste dei suoi maestri francesi, il superamento del relativismo implicito nella filosofia storicista – o della «dissoluzione dell'oggetto» che essa implicava – lo occuperà nel seguito della sua opera. La questione del criterio di verità non è irrelata, come vedremo, al problema della comprensione della tirannia.

4 Aron, *Mémoires*, p. 523.

5 Questioni come quelle che riguardano la natura e il fine dell'uomo, o appunto la buona società, che anzi Aron vedeva irresistibilmente ravvivate dall'ambivalente esperienza della società (industriale, atomica ecc.) generata dallo spirito scientifico moderno e in cui riconosceva 'l'essenziale'. Si veda Aron, «La société industrielle et les dialogues politiques de l'Occident», pp. 37-38.

conoscenza storica in un orizzonte in cui le più vitali masse collettive e spirituali parevano definire – sul piano dell'azione come su quello della scienza – un'inevitabile alternativa tra la rinuncia alla ragione e i responsi di una necessità storica razionalmente prevedibile. La confutazione delle «filosofie della storia» confluita nei suoi primi studi sullo storicismo tedesco liberò Aron dal trionfalismo o dal fatalismo del progresso della civiltà, dalla speranza o dal timore delle «onde del futuro». Lo scarto mai completamente riducibile tra storia e verità indicava che le scelte personali e le alternative collettive non potevano risultare dalla identificazione della totalità storica e così dai decreti del divenire. Anche nella società moderna vi era spazio, e uno spazio decisivo, per ricercare la saggezza della città e una «teoria dell'azione» – o nei termini con cui Aron presenterà in seguito l'intenzione profonda della sua opera, per «pensare filosoficamente la politica».[6]

La Germania rappresentò dunque il destino di Aron poiché in quel giovanile soggiorno il pensatore francese delineò i contorni del suo programma teorico e per la lezione ricevuta dall'incontro con la tirannia – quella riconosciuta *come tale* nel 1933 e quella teoricamente prevista attraverso il suo studio di Marx e dell'alternativa comunista. Tutta l'opera aroniana attesta la decisiva presenza di quella preoccupazione e di quell'interrogazione. Ricordando il soggiorno tedesco nella lezione inaugurale della sua cattedra del Collège de France, Aron confessava di aver scoperto allora «il nemico che non mi stanco di perseguitare, il totalitarismo»,[7] nemico di cui continuava a sondare le metamorfosi, anche quelle che si richiamano all'idealismo. Le due forme della tirannia moderna suscitavano in Aron, ancora negli anni settanta, una continua riflessione teorica, non imponevano cioè solo un'attenzione politica, per l'enigma o il mistero umano che le concerne. Non solo la radicalità del male di cui i totalitarismi sono stati agenti o espressione rinnovava l'interrogazione sulla situazione dell'uomo nel mondo, ma il fatto che quelle esperienze si fossero mostrate particolarmente *seducenti* amplificava o rendeva più inquieto l'enigma. Si poteva certamente e correttamente dire, come faceva anche Aron in uno dei suoi ultimi testi citando Karl Jaspers, che comunismo e nazismo fossero a ben vedere accomunati da un radicale rifiuto dell'interrogazione filosofica,[8] ma

6 Aron, *Le Spectateur engagé*, pp. 73-74.

7 Aron, *De la condition historique du sociologue*, p. 21.

8 Aron, «Karl Jaspers et la politique», p. 530. Aron cita in apertura, in modo significativo poiché evidentemente affine alla sua prospettiva, un passaggio dell'autobiografia del filosofo tedesco in cui si legge: «Da Platone a Hegel, Kierkegaard e Nietzsche passando per Kant si dispiega la grande politica della filosofia. Ciò che è una filosofia si rivela nella sua espressione politica. Quest'ultima non è affatto accessoria (*beiläufig*), poiché ha invece un significato centrale. Non è un caso che il nazismo e il bolscevismo abbiano visto nella filosofia il loro nemico mortale».

il rapporto tra il pensiero e quelle esperienze politiche ha presentato anche tratti meno nitidi o univoci.

Quanto al regime sovietico, come vedremo, i suoi «margini misteriosi» non erano per Aron delineati solo dai motivi, apparentemente irriducibili a qualsiasi razionalità, all'origine di fenomeni come la collettivizzazione agraria o le grandi purghe,[9] ma anche dalla «giustificazione filosofica» che il regime rivendicava e che a esso veniva diffusamente accordata anche nei paesi occidentali. Il «mistero nazista» poteva essere invece inteso e presentato anche nei termini che ricorrono in uno degli ultimi saggi dedicati al tema dal pensatore francese: «perché, per quali circostanze, un popolo di *alta cultura* si è affidato a un demagogo come Hitler e l'ha seguito fino all'epilogo, quasi fino al suicidio nazionale?».[10] Si potrebbe dire che la lunga riflessione aroniana sulle condizioni e sul carattere della «avventura di Hitler»,[11] sull'impatto nel XX secolo del marxismo e sui regimi a essi legati aiuta a comprendere le radici e le conseguenze della mancanza di saggezza politica – o di saggezza *tout court* – di cui diede prova quella «alta cultura» e che quella «giustificazione filosofica» tradiva. Nella comprensione delle tirannie novecentesche vi sono in questo senso, com'è stato giustamente sottolineato, la portata filosofica e il significato epocale dell'opera di Aron.[12] Se il totalitarismo è stato l'*experimentum crucis* della filosofia politica,[13] di un antico modo di pensare che al cospetto di quell'immenso fenomeno avrebbe palesato la sua eclissi, l'opera aroniana, pur essendosi spesso allontanata dalla speculazione direttamente filosofica, contiene un'intelligenza del problema che illustra il vero statuto, o la vera statura, delle sue pagine e che invita a indagarne i presupposti teorici e i perduranti apporti. Se il Novecento è stato, non solo ma decisivamente, l'era delle tirannie,[14] l'educatore della Città che Aron ha rappresentato non poteva che rivelarsi

9 Cfr. Aron, *Les Guerres en chaînes*, p. 470; Aron, «L'essence du totalitarisme», p. 209.

10 Aron, «Existe-t-il un mystère nazi?», p. 343, corsivo nostro.

11 Riflessione così continua e nevralgica nell'opera di Aron che si è potuto scrivere che Hitler è stato l'enigma ossessionante della sua vita, cfr. Bloom, «Raymond Aron», p. 266.

12 Sull'identificazione e comprensione della tirannia novecentesca come tratto centrale del significato teorico ed epocale dell'opera aroniana, si veda Manent, «Raymond Aron éducateur», p. 165. Il carattere raro ed emblematico di quell'aspetto della riflessione filosofico-politica di Aron è sottolineato, per contrasto rispetto al panorama della più influente filosofia novecentesca, anche in Lilla, *Il genio avventato*, pp. 169, 201-226.

13 Cfr. Manent, «Le retour de la philosophie politique», in cui, per dare la misura della latitanza della filosofia politica nel tempo dei totalitarismi, si ricorda anche con Oakeshott che le grandi filosofie politiche sono state elaborate in risposta a grandi problemi epocali. Sul rapporto tra filosofia politica, «significato eterno» delle teorie e «il male fondamentale dell'epoca», si veda Aron, «De la vérité historique des philosophies politiques».

14 Per riprendere l'eloquente immagine di Elie Halévy, uno dei primi, influenti dialoghi di Aron sulla natura e sul significato delle esperienze totalitarie. Si veda la postfazione aroniana degli anni trenta all'interno del saggio «Elie Halévy et l'ère des tyrannies», pp. 251-284.

anche un antidoto alla tentazione intellettuale e politica che la malattia della Città genera o manifesta.[15]

Il carattere della lettura di Aron delle tirannie novecentesche, la cifra teorica di quella che si potrebbe chiamare la sua *argomentata parresia politica*, presenta del resto un problema che, senza ad esso sovrapporsi, riflette in più di un senso quello del fenomeno stesso. Il *problema* della scienza della Città e quello dalla salute o della corruzione dei suoi regimi appaiono anche nella riflessione aroniana come indivisibili o speculari, e sembrano più che mai tali in un secolo in cui i fenomeni politici sono stati preceduti dalla loro previsione o dalla loro profezia, le società si sono richiamate a dottrine scientifiche e le guerre sono state combattute in nome di 'filosofie'. In altri termini, nel tempo delle ideologie, di Stati che si fondavano su dogmi e vivevano invece di menzogne, l'esperienza politica si è rivelata più che mai un'illustrazione delle possibilità e dei limiti del pensiero umano, o una vicenda di apparenza e realtà, opinioni e verità, scienza e illusioni. Gli inauditi eccessi della Città tirannica sembrano aver intensamente riflesso nel Novecento l'offuscamento della saggezza politica. Il proposito unitario di Aron – ricordare che era necessario e possibile *pensare* la politica – indicava una lacuna che lo stesso pensatore francese aveva incontrato nella sua prima educazione, lacuna che l'impatto con la tragedia storica aveva ai suoi occhi palesato[16] e che gli pareva appunto illustrare una situazione generale: «In questo secolo in cui la politica è, nella famosa espressione, destino, non vi è nessun accordo sul metodo e sul fine della filosofia politica».[17] L'eclissi della filosofia politica ha accompagnato l'assolutizzazione della politica. L'eccesso della Città, delle sue opinioni e delle sue speranze sembra essere difetto della sua conoscenza.

L'eccesso, la corruzione o la malattia della Città – la tirannia – è un'esperienza limite per l'agire e il pensiero politici la cui affermazione o possibilità fissa i limiti del progresso raggiungibile dalla convivenza umana e dall'esperienza storica nel suo insieme. È allora significativo che la sua

15 Cfr. Furet, «Quand Aron raconte notre histoire», p. 64; Furet, *Le passé d'une illusion*, p. 710; e Mansfield, «Introduction», pp. XI-XVI: Aron ha offerto un «potente antidoto» alla «tentazione totalitaria» smascherando le varie forme che quest'ultima ha assunto nel Novecento, comprendendo le congiunture e le alternative politiche del secolo, e proteggendo le virtù dell'azione da erronei insegnamenti teorici. Sul significato e sulla portata di quest'ultimo contributo filosofico alla Città, si veda Strauss, *Che cosa possiamo imparare dalla teoria politica?*, pp. 65 e 71-72.

16 Aron, *Le Spectateur engagé*, pp. 32 e 55. Il soggiorno tedesco ha rappresentato «l'educazione politica» che Aron non aveva trovato nei suoi studi universitari, cioè una presa di coscienza del mondo, della natura della vita politica e della possibile tragicità della storia: «Non è la Germania in quanto tale che mi ha cambiato, ma Hitler in una Germania divenuta hitleriana. [...] Avrei potuto imparare tutto ciò leggendo i libri, ma l'ho appreso dalla realtà. [...] Sì, Aristotele e Machiavelli. Sarebbe probabilmente bastato comprenderli bene!».

17 Aron, «La société industrielle et les dialogues politiques de l'Occident», p. 35.

identificazione concettuale sembri scomparire dalla filosofia politica moderna a partire da Machiavelli e Hobbes, e che le speranze progressiste riposino sulla neutralizzazione definitiva della sua emergenza. Aron ha accettato e talvolta sposato pienamente i fini e i principi della società moderna, la libertà individuale e lo sviluppo commerciale-industriale, il benessere e la ragione scientifica, l'uguaglianza democratica e la coscienza storica. Non ha però seguito il movimento moderno fino considerare anacronistiche o irrilevanti la misura, le virtù e le questioni portate alla luce e presentate come eterne dagli Antichi. Non ha così nemmeno ignorato la permanenza del tragico né ha ritenuto accessorie o esaurite le possibilità di *degenerazione* dei corpi politici, o la successione talvolta *degradata* dei regimi. In quanto esperienza *politica* e dunque *umana*, quell'evoluzione è a suo avviso sempre possibile ma non fatale. Il nemico della Città deve essere pertanto *compreso* teoricamente e politicamente.[18] Aron ha illustrato per la prima volta quest'esigenza, e la disposizione che l'accompagna, all'ombra della guerra proponendo nel giugno del 1939 alla Società francese di filosofia una rigorosa e spregiudicata riflessione su *Etats démocratiques et Etats totalitaires*. La sobria e perentoria interpretazione dell'attualità storica presentata in quella sede racchiudeva infatti anche un messaggio più generale: il male della vita politica non può lasciare indifferente la filosofia; la filosofia può comprendere il male della vita politica.

2 La scienza della tirannia

Ma con quale scienza comprendere il nemico della Città libera? Il soggiorno tedesco, come ricordato, ha segnato anche la svolta aroniana verso la sociologia e nello specifico la prospettiva di Max Weber, verso cioè una coscienza storica e un'epistemologia che Aron riconsidererà consistentemente in seguito senza mai abiurare completamente. Poiché il suo programma teorico ha però nel pensiero politico e nella prospettiva pratica la sua più conseguente traduzione, la riflessione sulle tirannie novecentesche segnala un aspetto cruciale del suo modo di pensare e più in generale del sapere adatto a identificare la malattia dei corpi politici – qualcosa cioè di essenziale: l'identificazione e la comprensione della natura del male della vita comune non può essere un momento accesso-

18 L'avvertimento, sorta di principio direttivo della riflessione aroniana, ritorna in momenti diversi rispetto a entrambi i regimi totalitari, ai loro discorsi e alle loro imprese: «Il nemico non è invincibile, ma occorre comprenderlo per vincerlo» (Aron, «Le machiavélisme, doctrine des tyrannies modernes», p. 194). La comprensione del nemico è una preliminare esigenza al contempo pratica e teorica, che sembra cioè imporsi tanto all'azione quanto al pensiero che indaga la natura delle cose umane, senza fissare il termine o il fine né del movimento dell'azione né di quello del pensiero.

rio dell'esercizio della ragione, quali che siano per altri versi i risultati di quest'ultimo. *Minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum desiderabilius est quam…*

La specificità e la portata dell'approccio di Aron sono in particolare visibili allorché si considera la natura *politica* e *filosofica* della sua *sociologia* – se è lecito presentare in questi termini la riflessione aroniana – e lo stretto legame che unisce quegli attributi e l'analisi della tirannia. Abbiamo già menzionato che, sulla base della filosofia politica moderna e della scienza storicista o positivista che ne scaturisce, la tirannia non sembra più identificabile né giudicabile come tale: i termini stessi del problema politico – ora definiti dallo Stato, dalla storia e dall'individuo – non sembrano più accogliere in modo essenziale quella categoria. È in ogni caso questa la celebre lettura di Leo Strauss, uno dei più profondi interpreti dei rapporti tra la tradizione filosofica e la tirannia novecentesca. In particolare, è nota e ancora eloquente la sentenza con cui Strauss riassunse le cause teoriche e le malaugurate conseguenze politiche della situazione intellettuale di cui egli ha interrogato le più profonde radici in opere come *On Tyranny*. La scienza politica novecentesca – scriveva Strauss poco dopo il crollo del regime nazista e al culmine del prestigio di quello sovietico – non aveva saputo riconoscere una tirannia la cui potenza distruttiva sarebbe parsa inimmaginabile ai pensatori classici ma di cui questi ultimi potevano nondimeno offrire, a suo avviso, la più completa spiegazione. «Una scienza sociale che non può parlare della tirannia con la stessa sicurezza con cui la medicina parla, ad esempio, del cancro, non può comprendere i fenomeni sociali così come sono. Non è pertanto scientifica. La scienza sociale attuale si trova in questo stato poco invidiabile».[19] Quella scienza sociale, quando non postula l'affermazione della giustizia attraverso la 'necessità storica', si risolve per Strauss in una prospettiva che rigetta l'esame e il giudizio dei 'valori' – o delle distinzioni naturalmente elaborate dalla Città (giusto-ingiusto, coraggioso-vile ecc.). Essa rompe così sostanzialmente con l'approccio della scienza politica classica, che invece partiva dalle distinzioni comuni per affinarle in direzione dell'intelligenza del bene o del tutto. Nella nuova luce offuscata della scienza politica moderna, la «differenza fondamentale» tra regimi è «scientificamente» negata. L'alternativa tra democrazia liberale e comunismo viene così ridotta a una «differenza di gradi» rispetto a coercizione e libertà,[20] o ad altre possibili variabili.

La menzione della diagnosi straussiana, che presenta una *questione* che pare in ogni caso ineludibile, aiuta a mettere in risalto il carattere e il signi-

19 Si tratta del celebre incipit del *Restatement* dell'opera straussiana *On Tyranny* (1948), risposta alle recensioni di Eric Voegelin e soprattutto di Alexandre Kojève, per cui si veda ora Strauss, «Restatement on Xenophon's *Hiero*», p. 29.

20 Cfr. Strauss, «An Epilogue», p. 143.

ficato della ‘sociologia’ aroniana della tirannia. A differenza dello scienziato politico contemporaneo cui allude Strauss, quando si è trovato di fronte alle due tirannie del suo secolo Aron le ha riconosciute come tali e ha dato loro un nome, cercandone la più adeguata comprensione. Ha visto nel totalitarismo sovietico o in quello incontrato in Germania «il fenomeno politico più importante del secolo»,[21] il «cancro del secolo»,[22] il «male per eccellenza» per una società moderna, e dunque l’opzione architettonica rispetto a quei regimi come la «questione fondamentale» del tempo. Da quest’ultima e dal giudizio che essa imponeva non ci si poteva sottrarre anche allorché, come nel caso aroniano, si tentava di neutralizzarne gli effetti tenendo aperto il dialogo o non si veniva meno all’intenzione teorica – al proposito di comprendere – anche nel cuore del conflitto. La differenza «di natura» tra l’ordine liberale e quello nazista prima, sovietico poi, non poteva per Aron essere ridotta per «sociologismo» – ad esempio alla luce del criterio della «violenza simbolica» – a una «differenza di gradi».[23] Così la diffidenza verso la filosofia che è stata rintracciata nella sua analisi del fenomeno totalitario[24] era in realtà avversione per una speculazione teorica che ignora la natura e le distinzioni del politico, trascura il peso dei fatti e degli eventi, o «si affida» alla Storia[25] – quando non è semplicemente ‘moralismo’.

21 Aron, *Du messianisme à la tyrannie*, p. 379.

22 Aron, *Mémoires*, p. 489.

23 Aron, *Mémoires*, p. 748.

24 L’obiezione è di Claude Lefort, importante interprete delle fenomenologie dei regimi novecenteschi che pure ha sempre riconosciuto l’acutezza dell’analisi aroniana del totalitarismo e il debito contratto nel dialogo con quest’ultima, cfr. Lefort, «Raymond Aron et le phénomène totalitaire», pp. 87-92. Si veda anche Lefort, *La complication*, pp. 16-17, 89-109, 143-152, 186-187, in cui Lefort saluta più che mai la perspicacia analitica, l’intelligenza filosofica del concetto di politico e la comprensione dell’interdipendenza dei fatti sociali, economici e costituzionali dell’autore della «grande opera *Démocratie et totalitarisme*». A separare Lefort dalla lettura aroniana, termine di confronto classico de *La Complication* insieme a quella di Hannah Arendt, è la tesi attribuita ad Aron delle «vestigia dello spirito democratico nell’ideologia comunista». Torneremo in seguito su questo punto.

25 Esemplare è ovviamente il caso di Alexandre Kojève, cui Aron fu legato dai tempi della sua partecipazione negli anni trenta al celebre seminario dedicato al commento della *Fenomenologia dello spirito*. Se è in qualche modo possibile affermare, com’è stato fatto anche da importanti voci filosofiche (si veda la lettera di Heidegger ad Arendt del 29 settembre 1967), che il pensiero francese del secondo dopoguerra è stato un’eco delle lezioni di Kojève, l’eco nella riflessione aroniana è stata, fin dai tempi di quel seminario, consistente ma sempre critica. Come vedremo, l’ammirazione che Aron nutriva nei confronti dell’intelligenza speculativa di Kojève – ritenuto persino «l’uomo più intelligente che abbia mai conosciuto» – non lo ha indotto a recepire la lettura concettuale della storia propria di quest’ultimo e ancor meno a sottoscrivere le sue posizioni o esternazioni politiche. Il loro differente giudizio storico si è palesato proprio di fronte ai due totalitarismi. Rispetto ad esempio alla possibilità di una guerra nel 1938 Kojève, sottovalutandola, si sbagliava «perché cercava di interpretare la storia a partire da concetti, da grandi forze fondamentali, mentre il nazionalsocialismo è stato essenzialmente Hitler, la personalità di Hitler» (Aron, *Le spectateur engagé*, p. 91). Aron si

Dalla filosofia che oscilla tra l'esperienza e i criteri come quella che informa la *Politica* aristotelica, dalla riflessione che analizza il movimento della Città riconoscendo inscritte in esso le questioni e le distinzioni fondamentali della vita umana, dunque anche dall'analisi tucididea che restituisce gli elementi essenziali della storia nella narrazione stessa[26] Aron non recide invece mai i legami. Invita anzi il sociologo contemporaneo, che gli appare concettualmente incline a svalutare il politico e i suoi regimi, a «prendere ancor più risolutamente coscienza della sua parentela con la filosofia politica passata».[27] Un esempio di quella consapevolezza prossimo o in parte interno al «modo di pensare sociologico» può essere ritrovato in Tocqueville, che per Aron «non smette di giudicare mentre descrive», «appartiene alla tradizione dei filosofi politici classici che non avrebbero pensato di analizzare i regimi senza giudicarli» o «resta molto vicino alla filosofia classica così come Leo Strauss la interpreta». La filosofia che delinea ancora l'orizzonte dell'analisi tocquevilliana – il caso evocato è qui eloquente – non riteneva ad esempio possibile interpretare correttamente la tirannia senza riconoscerla come il regime più distante dal miglior regime, poiché «la realtà del fatto è inseparabile dalla sua qualità».[28] I regimi *sono* in virtù della loro *qualità* e portano nella loro costituzione il giudizio che li identifica. L'insegnamento antico di cui Aron trovava ancora una traccia nel sociologo-filosofo Tocqueville[29] si presentava in realtà anche come una «lezione del [suo] secolo», una lezione relativa ai *regimi politici* delle *società moderne*, la lezione di una differenza essenziale, della «alternativa di Tocqueville» appunto: «le società moderne sono inevitabilmente

spinge poi fino a ricordare nelle sue memorie, a proposito degli anni del patto Hitler-Stalin, che in quel periodo «lo 'stalinismo ortodosso' di Kojève (che non si manifestò più dopo il 1945) mi ispirò, per un po' di tempo, una certa detestazione della filosofia stessa» (*Mémoires*, p. 158).

26 Aron, «Thucydide et le récit historique»; Aron, «La notion du sens de l'histoire».

27 Aron, «Les sociologues et les institutions représentatives», p. 714.

28 Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, pp. 239-240. Aron rinvia in nota in quel passaggio a *On Tyranny*, in particolare alla nota dell'introduzione in cui Strauss riassume la differenza tra la scienza politica classica, che si orienta rispetto al criterio della perfezione umana e culmina nella descrizione del miglior regime, e la prospettiva inaugurata da Machiavelli, che abbassa il criterio del giudizio verso la «realtà effettuale» e postula la possibilità di controllare il caso. Senza necessariamente far proprio il «contenuto» assegnato da Strauss all'«ideale» e al «reale», Aron richiama egualmente l'importanza del problema del miglior rapporto tra questi ultimi che né le filosofie della storia né il modo di pensare sociologico hanno ai suoi occhi risolto, quando non ne hanno significativamente offuscato la comprensione.

29 Trattando della tradizione di pensiero che va da Montesquieu a Halévy passando appunto per Tocqueville e di cui si riconosce «tardo epigono», Aron precisa altrove che l'autore della *Democrazia in America* «prolunga la filosofia politica mentre riprende il progetto sociologico di Montesquieu» («Elie Halévy et l'ère des tyrannies», p. 273). Come vedremo, l'oscillazione tra scienza antica e moderna caratterizza significativamente anche l'analisi aroniana dei totalitarismi e più in generale dei fenomeni politici.

industriali, commerciali, democratiche, certo, ma liberali o dispotiche? La scelta dipende dal regime politico».[30]

Il sociologo Aron può comprendere e chiamare tali le esperienze tiranniche del suo tempo alla luce di quella prospettiva teorica, così come può misurare i diversi gradi di giustizia contenuti nelle opinioni e nelle azioni della pubblica piazza ispirandosi alla norma interpretativa dell'*equità* più che a quella della *neutralità*.[31] Sono molti gli approcci a cui Aron attinge nella sua pratica analitica, ma quest'aspetto 'classico' del suo modo di pensare è nel caso dell'esame dei regimi tirannici cruciale. Per orientarsi nella Città e si potrebbe dire in modo eclatante nei casi eccezionali della vita politica, anche il maestro giovanile Weber, espressione più alta della sociologia tedesca in cui Aron aveva trovato una prospettiva consapevole delle antinomie dell'agire storico, non poteva dunque essere seguito: tanto l'interprete quanto l'uomo d'azione non possono fare a meno di lodare e biasimare, in modo implicito anche allorché assegnano un nome ai fenomeni e dunque una qualità ai regimi. Gli uomini giudicano spontaneamente secondo il giusto e l'ingiusto, il bene e il male. Quei giudizi definiscono, almeno parzialmente, le loro condotte[32] e appartengono a una realtà di cui lo studioso rettifica o perfeziona – *nella consapevolezza di quelle premesse ordinarie e quando capace di teoria o imparzialità* – la conoscenza. Così gli interrogativi retorici con cui talvolta Aron esplicita la distanza che lo separa dalla concezione della scienza e dell'azione elaborata dal suo eroe giovanile sono anche in questo caso emblematici:

> è possibile fare la sociologia dell'arte senza distinguere tra i capolavori e le opere minori, o la sociologia della religione senza tenere conto della qualità delle anime? *Un sociologo ha mai compreso un tiranno se non l'ha distinto da un despota illuminato, da un dittatore di tipo romano o da un sovrano costituzionale?*[33]

30 Aron, «Les sociologues et les institutions représentatives», p. 717. A riprova dell'importanza che essa riveste agli occhi di Aron, la suddetta alternativa è richiamata in diversi luoghi della sua opera, ad esempio in *Démocratie et totalitarisme*, pp. 34 e 365; *Introduction à la philosophie politique*, p. 35.

31 Aron, «Science et conscience de la société», pp. 66-68, passaggio in cui Aron si appoggia, nella sua critica a Weber, sul capitolo dedicato a quest'ultimo da Strauss in *Natural Right and History*. Anche in questo caso Aron sembra recepire e approfondire la questione sollevata da Strauss, senza necessariamente seguire quest'ultimo nell'insieme della sua lettura o nelle sue conclusioni sul rapporto tra metodologia e filosofia. Si veda anche la cruciale «Préface» a Weber, *Le savant et le politique*.

32 Aron, *Démocratie et totalitarisme*, pp. 345-346.

33 Aron, «Journaliste et professeur», p. 2 (corsivo nostro).

3 Il nome del male politico: sulla difficoltà di definire un regime inaudito e smisurato

Aron non si è limitato ad affermare, e men che meno a predicare, l'importanza della questione della tirannia nel suo secolo e la necessità di giudicare i regimi attraverso cui essa si è ripresentata. Dai primi saggi occasionati negli anni trenta dall'osservazione della crisi di Weimar[34] fino ai *Mémoires* apparsi nel 1983, il pensatore francese ha infatti illustrato attraverso *analisi* e *argomenti* la portata del fenomeno e la possibilità di comprenderlo. Nel ragionamento politico aroniano l'elemento morale è presente e decisivo, ma si situa nello sviluppo o al culmine del pensiero. Occorrerebbe entrare nel dettaglio di un'ampia serie di saggi di diverso e significativo 'genere letterario' – poiché si tratta, a seconda dei casi, di testi calati nell'azione della Città, pensati per dei corsi o rivolti a dibattiti teorici – per esplicitare come l'orizzonte della riflessione di Aron che abbiamo fin qui evocato si concretizzi. Nell'impossibilità di riassumere e discutere in poche pagine un simile materiale, ci possiamo limitare a richiamare alcune linee essenziali dell'interpretazione aroniana.

L'analisi di Aron, come dicevamo, ha una preoccupazione filosofica o spirituale unitaria, è sempre riassunta da una prospettiva politica, ma segue varie vie interpretative e presenta apporti specifici diversificati. Questa pluralità di letture non deve essere ascritta a variazioni e combinazioni di 'discipline' o 'punti di vista': Aron non pensa o scrive talvolta da storico, altre da sociologo, altre ancora da politologo, ma sempre alla luce di un problema umano e dell'approccio a esso più consono. Il 'mistero' del fenomeno totalitario che si presenta all'interprete sembra richiedere la scomposizione e l'esame dei suoi diversi aspetti, non solo se come nel caso del pensatore francese si ritiene sempre necessaria la paziente analisi dei fatti o degli eventi, ma anche e in primo luogo se si intende condurre la ragione ad abbracciare i principali elementi del problema fino a incontrare eventualmente il segreto che ogni uomo porta con sé nella tomba. I «margini del mistero» che vengono così riconosciuti in fenomeni che sembrano sfuggire alla comprensione razionale delineano anche la combinazione della spiegazione possibile e dell'imprevedibile libertà dell'agire umano. La *vexata quaestio* della definizione dei regimi sovietico e nazista introduce in questo senso ai presupposti e alle implicazioni del modo di pensare aroniano.

Gli epiteti delle tirannie novecentesche che ricorrono nelle pagine di Aron suggeriscono i diversi piani di analisi, i caratteri del fenomeno che vengono enfatizzati, la variazione dei suoi accenti, ma anche un discorso unitario. Tutte quelle definizioni sembrano ad esempio rinviare a una

34 Si vedano ad esempio Aron, «La révolution nationale en Allemagne» e «Une révolution antiprolétarienne».

sproporzione della vita politica nel Novecento europeo: le promesse e le passioni della politica, i suoi desideri e le sue azioni, le sue aspettative e le sue scienze, le sue opinioni e le sue istituzioni sono andate oltre i limiti della Città, oltre la sua capacità di unità, oltre la sua possibilità di verità; la Città si è fatta tirannica volendosi totalitaria, *Chiesa terrena e finale* o *Stato universale e omogeneo*. Aron ripresenta la Città tirannica come un *regime* tra altri, e un regime *corrotto*, la riconduce nei sui confini terreni e dunque politici discutendo quelle passioni e quelle opinioni eccessive, confutandone gli argomenti, attirando l'attenzione su quella dismisura fin dalla sua stessa *definizione*. Nazismo e comunismo sono così di volta in volta definiti – per limitarsi ai concetti più significativi – totalitarismi, Stati totalitari, millenarismi, messianismi, religioni secolari o politiche, tirannie, tirannie moderne, democrazie totalitarie, regimi totalitari, regimi tirannici, regimi a partito monopolistico, fanatismi, ideocrazie, regimi ideologici, machiavellismi moderni, gnosi moderne.

Come dicevamo, una simile lista di definizioni non suggerisce solo la misura dell'ampiezza, dell'apertura e della continuità dello sforzo aroniano di comprensione delle tirannie novecentesche.[35] Essa rinvia anche alle principali questioni che riguardano il fenomeno stesso e a cui quelle definizioni apportano delle risposte, complementari o talvolta in apparenza contraddittorie. Occorre tenere a mente quelle questioni attraversando l'opera aroniana. Si trattava, per cominciare, di quell'antica forma di potere politico che in Grecia aveva trovato il nome di *tirannia* o di un fenomeno originale la cui dismisura era incommensurabile rispetto a quella individuata dai Greci o ancora da Montesquieu, dunque di un *totalitarismo*? Comunismo e nazismo potevano poi essere compresi in termini essenzialmente politici, come classiche espressioni della corruzione della Città, o il loro significato e innanzitutto le loro cause rinviavano a una più profonda malattia dello spirito europeo o di quello moderno? E come articolare nel

35 Uno sforzo che è proseguito fino alle sue ultime riflessioni, come testimonia il capitolo dedicato a *La nature du régime soviétique* nel libro postumo *Les dernières années du siècle*, pp. 113-148, in cui Aron riprende la questione della definizione dell'esperienza sovietica discutendo un'ultima volta la «trasformazione» del regime, il ruolo centrale rivestito in esso dall'ideologia e la tesi di Alain Besançon (*Anatomie d'un spectre*), che ad Aron appare imprecisa, sulla «inesistenza» dell'economia – o meglio del «calcolo economico» – nel socialismo reale. L'irriducibilità del fenomeno totalitario alla sua dimensione economica, che si tratti del suo elemento decisivo o della sua genesi, distingue la lettura aroniana da quella di Hayek, di cui Aron riconosceva la statura teorica ma da cui lo separava la concezione del rapporto tra libertà e ordine politico. Per la critica aroniana di certi presupposti della filosofia politica del pensatore austriaco, si vedano Aron, *Introduction à la philosophie politique*, p. 127, e «La définition libérale de la liberté». In quest'ultimo caso come in quello della discussione delle interpretazioni di Hannah Arendt, Leo Strauss ed Eric Voegelin, è significativo che Aron sia stato tra i primi, quando non il primo, in Francia e talvolta in Europa a confrontarsi con quelle opere. Simili dialoghi si rivelano significativi, ovviamente, non come capitoli di storia «culturale», ma come indizi dell'orizzonte teorico ed epocale in cui Aron collocava il problema delle tirannie moderne e in generale i fenomeni politici.

caso quei due piani? Aron sviluppa nella sua argomentazione la commisurazione degli elementi attraverso cui è possibile giungere alla più adeguata interpretazione del problema. Una certa dialettica gli pare consustanziale al fenomeno.

In una delle sue ancora istruttive cronache di guerra, discutendo nel 1941 la *Naissance des tyrannies*, il pensatore francese presenta la questione del confronto tra tirannie antiche e moderne nei termini più espliciti. Da un lato, gli pare innegabile che «i regimi totalitari della nostra epoca presentano un'originalità unica» legata alla combinazione, in essi rintracciabile, tra un inaudito dispiegamento della razionalità tecnica nell'amministrazione, o nella conquista, delle cose e dei popoli e un'irrazionalità delle passioni, delle ideologie e dei capi, in altri termini tra la potenza sulla materia – inanimata e sociale – e l'impotenza nella padronanza di se stessi.[36] La «tragedia della civiltà europea», in quel senso incomparabile alle crisi continentali del passato, non era però unica «nell'ordine politico» poiché «i regimi non sono senza precedenti»: attraverso la storia non mancano infatti esempi di «dispotismi popolari» o di «cesarismi demagogici» caratterizzati dalla stessa unione – «propria delle tirannie moderne» – di potere arbitrario al vertice ed esaltazione delle masse. La formazione delle tirannie nelle città greche resta pertanto istruttiva, come illustrato già negli anni trenta da Halévy, al di là della distanza dei secoli. Le significative differenze – ad esempio nella dimensione dei corpi politici e nella concezione della cittadinanza – che separano la *polis* antica e le nazioni moderne rendono quegli accostamenti parziali, ma alcuni tratti comuni alle due realtà attestano la permanenza di uno stesso orizzonte problematico.

Il punto è cruciale: a dispetto delle differenze nelle «strutture economiche e sociali», si ritrovano per Aron delle «situazioni analoghe» e delle «reazioni umane comparabili» dovute alla possibile continuità dei «fenomeni psicologici» e parzialmente di quelli «politici».[37] Così la decomposizione, già presentata da Platone e Aristotele, della democrazia in tirannia sembra confermare nel Novecento che, se le analogie storiche sono sempre parziali e «ogni civiltà deve comprendere e risolvere i propri problemi», le dinamiche, i pericoli e le possibilità dell'*anima* e della *vita politica* trovano posto in un orizzonte non riducibile alle crisi del Novecento e della società moderna. Al culmine del dispiegamento del potenziale distruttivo della tirannia nazista e allorché le democrazie attingevano a virtù eterne

36 Aron, «Naissance des tyrannies», p. 505. Il saggio era stato una prima volta raccolto, insieme ad altri testi coevi, in un volume intitolato *L'homme contre les tyrans*. Quelle pagine sono tra le più intense e indicative dell'intera opera aroniana proprio perché scritte al culmine dell'eccezione bellica o della più grande *kinesis* della Città.

37 Aron, «Naissance des tyrannies», p. 506. Sullo stesso punto espresso nei termini della permanenza di problemi e fini eterni, o del rapporto tra evoluzione della materia e permanenza delle forme, si veda in seguito Aron, «Thucydide et le récit historique», pp. 154-155.

per preservare i loro principi, Aron ha dunque ritrovato a sua volta, in alcune delle pagine in cui ha combinato la sobrietà classica dell'analisi con il tono solenne che il discorso sull'agire umano talvolta richiede, antichi insegnamenti sulla vita politica.

Quest'ultimo aspetto non ha solo a che fare con lo studio delle «influenze» intellettuali riscontrabili in un autore, con la «storia delle idee». Il fatto che Aron, nel suo sforzo di comprensione della tragedia europea, abbia trovato lumi in lezioni antiche sembra illustrare qualcosa del carattere *umano* e *storico* del fenomeno stesso. L'esperienza delle tirannie novecentesche illustrava in un tempo di immense trasformazioni della «materia» sociale e di fiducia nella Storia la permanenza del problema politico e l'ampia «latitudine» – o la vera «serietà» – di quest'ultimo. Così anche all'apice del conflitto successivo contro la nuova tirannia, in un capitolo di un'opera del 1951 dedicato a *Le totalitarisme*, Aron rammentava che il «senso del conflitto planetario» non si scopriva sul piano dei meccanismi economici. Questi traducevano inevitabilmente decisioni essenziali che riguardavano quel conflitto, ma nella loro diversa imperfezione – proprio perché attribuibile, in modo diverso, ad entrambi i sistemi economici alle prese – non era racchiuso il significato dei due regimi e dunque la portata dell'impresa totalitaria: «l'originalità del sovietismo [...] appartiene all'ordine politico e spirituale».[38] L'*originalità* dell'impresa sovietica si manifestava sul piano di una vita politica e spirituale segnata da un *problema* forse *permanente*. I fenomeni totalitari esprimevano una situazione che, combinando dinamiche eterne e circostanze nuove, ravvivava le matrici delle tirannie antiche *intensificandole* o *estremizzandole*.[39]

Aron sembra dunque dire che le tirannie di cui è stato testimone e interprete – le tirannie *moderne* o i *totalitarismi* – sono diverse da quelle osservate o analizzate dagli Antichi, ma che rappresentano per altri versi una conferma di certe tesi elaborate da questi ultimi. È almeno sulla possibilità originaria della tirannia come esperienza della Città e dell'anima, riconosciuta nella sua natura tirannica dai classici, che si è innestato il fenomeno moderno di cui nazismo e comunismo hanno presentato la forma più compiuta e dunque letale. Alla possibilità siracusana, si potrebbe dire, si sono aggiunte o sovrapposte l'ambizione prometeica e l'ansia millenarista. Nei termini dell'implicito inventario degli argomenti dei sofisti novecenteschi che Aron ha proposto in opere come l'*Opium des intellectuels*, la tentazione totalitaria non ha trovato spiriti ricettivi o atteggiamenti propizi solo tra anime dominatrici, ma talvolta anche tra l''impazienza' dei puri e l''avanguardismo' degli artisti, tra romantici ed esistenzialisti politici,

38 Aron, *Les guerres en chaîne*, p. 467.

39 In quanto appunto «sintomi» di un male di una più ampia portata, o dalle più diffuse o profonde «radici», cfr. ad esempio Aron, «L'avenir des religions séculières», p. 936. Le più ampie e profonde «radici» del male totalitario appaiono, come vedremo, decisive anche per comprendere i *mezzi* e gli *effetti* estremi delle esperienze totalitarie.

tra 'cristiani progressisti' e ingegni *polytechniciens*, cioè tra rappresentanti o volgarizzatori di una certa situazione dell'anima di cui l'esperienza totalitaria ha palesato drammaticamente le contraddizioni. La *seduzione* esercitata dai totalitarismi sembra in altre parole complicare o ampliare il problema eterno della tirannia. Proprio la dialettica classica a cui si attiene la riflessione di Aron, che non si risolve in sintesi speculative, aiuta a comprendere anche il rapporto tra quelle due dimensioni dell'esperienza totalitaria o tirannica nel Novecento.

4 La tirannia come religione secolare

Aron cerca dunque di precisare nelle sue analisi tanto i diversi aspetti del complesso intreccio tra tirannie antiche e moderne quanto le ragioni della *disponibilità* che queste ultime hanno incontrato. Nell'insieme di quei tratti caratteristici si ricapitolava, come abbiamo visto, la «questione più importante del secolo». Una delle peculiarità del fenomeno che alcune delle definizioni aroniane suggeriscono – religioni secolari, millenarismi, messianismi – e che permette di avvicinarsi al carattere originale o intensificato delle tirannie moderne risiede per il pensatore francese nella loro cifra 'religiosa'. Questa è evocata allorché Aron, discutendo e per l'essenziale recependo la lettura di Elie Halévy dell''era delle tirannie' e dei rapporti tra i 'socialismi' e la guerra, si riferisce già negli anni trenta alla «nostra epoca di religioni politiche».[40] L'eccesso impropriamente 'religioso' manifestato dai totalitarismi ha dunque rappresentato un punto fisso e un'intuizione originaria della prospettiva aroniana. Giova in questo senso ricordare che, nella conclusione dell'*Introduction à la philosophie de l'histoire*, si era significativamente presentata come fedele al destino di coloro che «non mettono un idolo al posto di Dio». La cifra religiosa, o per meglio dire idolatrica, dei regimi totalitari è però compiutamente concettualizzata a partire da due celebri e impressionanti saggi del 1944 dedicati a *L'avenir des religions séculières*. Viene poi precisata nel dopoguerra attraverso il ricorrente riferimento ai millenarismi, ai messianismi o ai militanti e compagni di strada del comunismo come Uomini di Chiesa o di fede. È infine sottoposta anche alle obiezioni del filone interpretativo – rappresentato da uno stimato interlocutore come Eric Voegelin, che negli anni trenta aveva egualmente parlato di «religioni politiche»,[41] e

40 Aron, «Elie Halévy et l'ère des tyrannies», p. 270.

41 Un confronto tra la lettura aroniana delle religioni secolari e quella elaborata autonomamente negli stessi anni – e poi appunto precisata in seguito in un'interpretazione delle ideologie novecentesche come forme moderne di speculazioni gnostiche – da Voegelin nel suo *Die politischen Religionen* sarebbe in più di un senso istruttivo. Entrando, negli anni trenta, nella «città dolente», entrambi colgono e sottolineano la dimensione 'religiosa' del nazismo, o

soprattutto dall'allievo Alain Besançon[42] – che riconduce in particolare il comunismo sovietico a radici gnostiche più che a una secolarizzazione della 'religione'. Senza entrare nei dettagli della lettura di Aron e delle sue successive revisioni o precisazioni, è almeno importante menzionare qui la sua caratterizzazione più significativa.

La sproporzione o la rottura che Aron intende richiamare attraverso la tesi delle religioni secolari riguarda quello che arriva talvolta a presentare come «il problema fondamentale di tutti i regimi politici»,[43] cioè la definizione dei rapporti tra il potere temporale e il potere spirituale. Il totalitarismo tradisce infatti «una delle originalità dell'Occidente» o «una delle condizioni fondamentali della fioritura della civiltà occidentale»: «il perpetuo dialogo tra il potere temporale e il potere spirituale», o in altri termini la distinzione tra verità e potere, una «distinzione» che è inevitabilmente più *dialogo* che *separazione* poiché riconosce «che il potere temporale pone all'individuo dei problemi morali e spirituali».[44] Erigendo la sua ideologia in verità ufficiale dello Stato, con il suo monopolio spirituale che è accompagnato e concretizzato da quello dei mezzi di costrizione e di persuasione, il totalitarismo si rivela allora una nefasta *ideocrazia* poiché, o nella misura in cui, mette fine a quel dialogo.

La tirannia moderna, si potrebbe dire in altri termini, va compresa alla luce della dinamica dei regimi illustrata dalla scienza politica greca o dalla sociologia classica, ma anche del problema posto dalla dialettica tra Gerusalemme e Atene o dalle sue rifrazioni politiche. La dismisura, l'infedeltà al nerbo della civiltà occidentale o a ciò che essa illustra della natura della

'l'elemento religioso' contenuto in quel movimento. Benché i loro approdi interpretativi siano diversi, le due letture presentano poi significativamente un'assunzione implicita comune e un atteggiamento teorico affine: l'esperienza nazista rammenta la possibilità del male nella storia – di un male che sa essere seducente – e la necessità di comprenderlo. Il confronto tra le due interpretazioni andrebbe esteso alla considerazione delle due soggiacenti concezioni del rapporto tra il politico e il religioso, delle metamorfosi della relazione tra lo spirituale e il temporale che ha condotto alle 'secolarizzate' tirannie novecentesche, e così anche della crisi più profonda rivelata dalle azioni e dai regimi totalitari.

42 Cfr. Aron, «Remarques sur la gnose léniniste»; Aron, «Préface» à Besançon, *Court traité de soviétologie*. L'obiezione di Besançon, che muoveva dalla stessa consapevolezza aroniana della distruzione *fisica, morale e politica* prodotta dall'esperienza totalitaria ma per confluire in una diversa interpretazione del «modo di pensare» che ha decisivamente caratterizzato quell'impresa distruttiva, riguardava l'inapplicabilità della categoria di 'religioni' al caso delle ideologie totalitarie e in modo eminente del leninismo, gnostico e 'scientifico' al contempo: la «struttura dell'atto di fede» è per Besançon opposta nella religione e nell'ideologia; i fedeli delle religioni rivelate *sanno di credere*; i credenti nella concezione materialistica della storia *credono di sapere*. Cfr. Besançon, *Les origines intellectuelles du léninisme*, p. 15. Sul dibattito tra Besançon e Aron si veda anche Besançon, «Sur la difficulté de définir le régime soviétique».

43 Aron, *Introduction à la philosophie politique*, p. 218.

44 Aron, «Société et communication», pp. 48-49.

convivenza umana, è in ogni caso tale e rinvia a tali abissi di un'esperienza spirituale che sembra talvolta che l'inquietudine letteraria di Dostoevskij permetta di penetrarne le radici e l'atmosfera meglio dell'apparente sobrietà sociologica di Montesquieu. Il pensiero che investiga *l'avenir des religions séculières* è in ogni caso spinto a ricordare le insidie della *tentazione* che il diavolo presenta a Ivan Karamàzov, a meditare il carattere empio o irragionevole del progetto di una completa padronanza del mondo in vista della piena soddisfazione e riconciliazione terrena, a considerare le origini e gli effetti di un'ambizione titanica orientata dalla scienza moderna e sospinta dalla volontà, cioè a reinterrogare l'ambivalente *animus* di un'impresa in cui il pensiero o l'agire umano finisce per trovarsi *interamente* rivolto alla conquista della natura e sembra così condotto all'oblio dell'eternità.[45] La questione aperta della trascendenza che per l'umanista Aron occorre lasciare tale – cioè anche immunizzata dalle 'soluzioni' degli Idoli – è argine alla *disumanizzante* impresa totalitaria: «Sfruttamento delle forze naturali messe al servizio di società soddisfatte di sé e di individui fusi in comunità eterne: è questa l'immagine che continuano a intravedere i militanti e che il genio di Dostoevskij aveva tratteggiato in anticipo. Qualsiasi cosa ne pensino i cristiani progressisti, l'ateismo è l'anima dell'impresa staliniana, e un ateismo inaccettabile per coloro che, senza aderire a una religione di salvezza, credono nell'insostituibile vocazione di ogni essere umano, nella presenza in ognuno di una scintilla 'che è tutto'».[46]

Per preservare la coscienza e le possibilità di quella 'scintilla' Aron non avanza una lettura specularmente unilaterale e deterministica dell'orizzonte intellettuale o morale che ha reso possibile i fenomeni totalitari e che ha suscitato la loro attitudine impropriamente o perversamente 'religiosa'. Affermare criticamente che le 'religioni secolari' sono tali poiché prendono il posto di una fede svanita e pretendono di situare nell'avvenire – in un ordine sociale e in un «uomo nuovo» da creare – la salvezza dell'umanità[47] non significa avanzare implicitamente alcuna tesi meccanica o inversamente 'storicista' sullo sviluppo delle società moderne. A ben vedere, l'interpretazione basata sul concetto di 'religioni secolari' riposa infatti su una riaffermazione della permanente specificità o irriducibilità, e si potrebbe dire della libertà, tanto dell'ordine politico quanto dell'esperienza della fede trascendente. La portata teorica e pratica della multiforme tesi della 'secolarizzazione del cristianesimo' appare ad esempio vaga o ambigua, quando non inconsistente, poiché traduce una prospettiva che, da

45 Aron, «L'avenir des religions séculières», pp. 925-926.

46 Aron, *Les guerres en chaîne*, p. 479.

47 Aron, «L'avenir des religions séculières», p. 926; Aron, *L'opium des intellectuels*, pp. 302-303.

un lato, fa astrazione del contenuto più intimo della proposta cristiana[48] e, dall'altro, è incapace di orientare l'azione politica o il giudizio storico sui regimi.

Se è ad esempio vero che i principi cristiani sono in un certo senso all'origine della concezione dell'uomo presupposta dalle istituzioni democratiche, è altrettanto vero che la democrazia moderna è nata anche da una rivolta razionalista contro la dottrina cristiana e ancor più contro l'istituzione della Chiesa cattolica.[49] Da una simile ambivalenza 'religiosa' sembra trarre il suo potenziale di seduzione, o la sua seducente equivocità, il pensiero marxista, che non va visto per Aron solo come la 'secolarizzazione' di una promessa messianica – di una promessa che del resto in quel trapasso muta e per l'essenziale smarrisce il suo originario significato messianico – ma anche e principalmente come un razionalismo del progresso o come una filosofia immanente della natura.[50] Il confronto politico – il confronto sul miglior regime – tra democrazia liberale e comunismo non può allora essere risolto, per così dire, dalla secolarizzazione o dalla sua più adeguata comprensione.

Le tirannie novecentesche appaiono dunque religioni 'sostitutive' nella misura in cui attingono le energie e la legittimazione della loro impresa – di un *movimento* verso un fine assoluto nel loro caso sottratto al criterio del bene e del male – anche dalle aspirazioni che le religioni di salvezza rivolgono verso il cielo, senza avere il significato e la coerenza di queste ultime. 'Religiosa' e nello specifico millenarista è la «struttura del pensiero»[51] dei regimi totalitari, non la «direzione» delle loro speranze né dunque il «vissuto intimo» dei loro credenti[52] – un vissuto per questo condannato a essere corroso dalla sconfessione dell'esperienza. La perversione che

48 Una proposta di vita eterna che, in quanto tale, non può risolversi interamente nel secolo, pur trovando in esso voce e incarnazione. È in questo senso importante meditare quanto Aron scrive nei *Mémoires*, appena dopo aver attribuito al «sociologismo» una cecità davanti ai regimi tirannici e allorché rinnova la sua giovanile professione di fede sul posto vuoto lasciato alla trascendenza: «La sociologia delle religioni fa astrazione, per metodo, della dimensione sovrannaturale» (p. 749).

49 Aron, *Introduction à la philosophie politique*, p. 73.

50 Aron, «La notion du sens de l'histoire», p. 58; Aron, *L'opium des intellectuels*, pp. 275 e 283. Per la lettura aroniana del carattere «equivoco e inesauribile» del marxismo di Marx e delle successive «sacre» famiglie, cfr. Aron, *Le marxisme de Marx*; Aron, *Marxismes imaginaires*.

51 Aron, *L'opium des intellectuels*, p. 78.

52 Aron, «Remarques sur la gnose léniniste», p. 389. L'alterità è in un certo senso tale che proprio gli orrori delle religioni secolari sembrano anzi rendere comprensibili la voce e le speranze delle religioni trascendenti (cfr. Aron, *Mémoires*, p. 737). Si potrebbe dire che, così come hanno rammentato con la loro dismisura gli insegnamenti politici di Atene, le esperienze totalitarie hanno anche ravvivato con la volontà e la capacità di male che hanno testimoniato l'interrogazione su Gerusalemme, o quanto meno un enigma metafisico.

Aron individua al cuore delle tirannie novecentesche riguarda dunque il temporale, la vita politica che si carica di attese incompatibili con la natura della Città, ma anche a ben vedere l'elemento spirituale. I 'cristiani progressisti' sensibili alla promessa comunista, come del resto in altro modo quelli 'tradizionalisti' che si affidarono alla 'dittatura' hitleriana, contraddicono i criteri naturali di giustizia *e* travisano il senso cristiano della storia vedendo nel millenarismo politico un 'prolungamento' o un 'inveramento' secolare del messaggio evangelico: essi dimenticano che il regno di Dio non avviene attraverso l'affermazione di un certo 'regime d'abbondanza' o di una data istituzione storica, poiché è l'approdo della «relazione tra l'anima e il suo creatore» che ha nell'esperienza della vita politica solo uno dei suoi imperfetti luoghi di incarnazione, nella grazia divina la sua condizione di eternità e nella saggezza politica la sua guida temporale.[53] La comprensione della Città è anche educazione dello spirito.

5 La tirannia come scienza della storia

Se un pensatore come Aron, che mira sempre all'analisi dell'azione contingente, attira così manifestamente l'attenzione sulla questione della 'secolarizzazione' delle ambizioni e dei pensieri umani – o sull'evoluzione del rapporto tra temporale ed eterno – è a ben vedere perché lo squilibrio 'religioso' delle tirannie novecentesche rappresenta una delle manifestazioni della 'dimensione supplementare' che a suo avviso ne ha caratterizzato l'originalità: la Storia o la giustificazione storica.[54] Da essa è discesa la 'coscienza' che ha potentemente contribuito a definire l'atmosfera e i presupposti dell'impresa nazista – il 'mondo come storia' di cui parlava Spengler – ma soprattutto l'aspettativa di una soluzione definitiva del problema umano, di un'unità totale o di una riconciliazione finale dell'umanità che ha delineato l'orizzonte sfuggente e oppressivo di quella sovietica. Aron ha esaminato e smontato i due edifici totalitari fino alle loro fondamenta 'storiche'.

Alla vita politica appartiene la 'giustificazione',[55] più o meno giusta, come più o meno giuste sono le opinioni umane sul tutto e sulle sue parti.

53 Aron, «La notion du sens de l'histoire», pp. 56-57; Aron, *Mémoires*, p. 737.

54 Cfr. Aron, «La responsabilité sociale du philosophe», pp. 260-263. «Dimensione supplementare» che Aron era particolarmente attrezzato a cogliere e a interrogare in virtù delle già evocate riflessioni giovanili – in realtà mai interrotte – sul rapporto tra filosofia e storia. Oltre alle due tesi del 1938, si vedano per l'evoluzione della sua riflessione nel dopoguerra i saggi raccolti in Aron, *Dimensions de la conscience historique* e *Leçons sur l'histoire*. L'esame di coscienza storica da cui mosse l'interrogazione aroniana si è dunque rivelato, alla luce dell'orizzonte politico e speculativo del tempo, un punto di partenza obbligato e decisivo.

55 Aron, *Démocratie et totalitarisme*, pp. 64-65.

Nel caso del regime sovietico e del movimento internazionale che a esso si ricollegava si trattava in un certo senso di un'infondata giustificazione *assoluta*, legata cioè a un bene infinito e irreale posto al termine della storia che legittimava e conduceva «logicamente» a mezzi assoluti, fino al terrore.[56] La demistificazione dei fini ultimi di quell'esperienza richiedeva pertanto un'operazione al contempo filosofica e politica, o un'argomentazione filosofica in difesa della Città: il tiranno si presentava ora non solo come l'uomo più potente e fortunato, ma anche come il liberatore dell'umanità, come l'agente di una *necessaria* liberazione dell'umanità, come l'interprete e l'esecutore del 'senso della Storia': il *partito-tiranno* rappresentava con la sua volontà, secondo una fittizia 'catena dell'incarnazione', il proletariato redentore dell'umanità compiendo o affrettando un movimento che la scienza della storia mostrava giusto e necessario. La lezione di moderazione e dunque di educazione della Città consisteva allora nell'illustrare le ragioni per cui i liberatori si erano fatti tiranni o non potevano, alla luce del loro 'progetto' o della loro 'scienza', che rivelarsi tali.[57]

La consapevolezza dei limiti della Città da rispettare andava in altri termini rinnovata, non per un qualche pregiudizio favorevole alla tradizione o alla moderazione, ma poiché era una «falsa filosofia della storia» a orientare la speranza rivoluzionaria e a diffondere il fanatismo:[58] «un regime che pretende di modellare la totalità dell'uomo è 'totalitario', è tirannico per natura e non per accidente *perché è fondato su una filosofia falsa*».[59] Il carattere di quella falsa 'filosofia' era storicista. Essa comunicava la sua volgarizzata legittimazione storica – il suo 'senso' – alla prassi e al sistema. L'illimitata volontà degli agenti rivoluzionari non esitava a schiacciare o a piegare verbalmente ogni realtà in vista della 'realizzazione' di fini creduti necessari e che erano in realtà irraggiungibili: così «la dialettica di Hegel sfociava in un delirio poliziesco».[60] Se nei suoi studi giovanili Aron aveva presentato l'uomo come un 'essere storico', era ora spinto a richiamare i tratti indisponibili della 'natura umana'.[61] La lezione

56 Aron, *Les guerres en chaîne*, p. 474. L'analisi dei tre tipi di terrore che Aron individua nell'esperienza sovietica e che sottopone all'esame dei loro possibili gradi di «razionalità» (o «spiegabilità») presenta un caso eminente del problema dell'interpretazione razionale delle pratiche totalitarie, dunque del rapporto tra concezione dell'azione e principio di causalità, analisi storico-politica e giudizio morale, libertà umana e discernimento dei fini che sottende la riflessione aroniana. Cfr. Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 272 sgg.

57 Aron, «Millénarisme ou sagesse?», p. 457.

58 Aron, *L'opium des intellectuels*, p. 170.

59 Aron, *Paix et guerre entre les nations*, p. 659 (corsivo nostro).

60 Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 281.

61 Si può a questo riguardo constatare una certa tensione o uno scarto significativo tra le due introduzioni che Aron propone a quindici anni di distanza – l'*Introduction à la philosophie*

politica del secolo presentava anche in questo senso una lezione filosofica: il progetto di creazione storica dell'uomo nuovo combinato a quello di conquista della natura, anche sociale, si rivelava un inaudito dominio dell'uomo sull'uomo.

Benché la sua lettura si sia il più delle volte presentata nei termini richiesti dal dibattito della pubblica piazza, Aron è andato al cuore di quella giustificazione filosofica – o bisognerebbe dire storica – del comunismo. Fin dai tempi della già richiamata tesi e della partecipazione al celebre seminario di Kojève,[62] la possibilità di una «soluzione radicale del problema della coesistenza umana» gli è parsa filosoficamente infondata e dunque politicamente pericolosa. Quel rifiuto o quella confutazione percorre molti brani della sua opera, a volte in modo implicito o sottaciuto, altre in forme palesi e articolate. Costituisce l'impalcatura *teorica* di saggi *polemici* come *L'opium des intellectuels* che in quella luce rivelano tutto il loro significato. Il fine ultimo di uno Stato universale e omogeneo – la previsione di una fine del vero agire dell'uomo sull'uomo e sulla natura, o della piena soddisfazione del desiderio umano di riconoscimento e dunque di felicità (o 'contentezza') – non è per Aron compatibile con la situazione e le aspirazioni umane.

Fosse anche stato prevedibile e realizzabile, lo Stato universale avrebbe «risolto il mistero della Storia» solo per coloro agli occhi dei quali lo sfrut-

de l'histoire (1938) e l'*Introduction à la philosophie politique* (1952) – a proposito del carattere naturale o storico dell'uomo. Benché la «coscienza storica» sia rimasta l'orizzonte problematico della sua analisi del pensiero e dell'azione, la lezione dell'esperienza politica del secolo lo ha indotto in ogni caso ad affermare la costanza o l'indisponibilità di certi tratti dell'essere umano, o in altri termini l'implausibilità di una «trasformazione fondamentale della natura dell'uomo».

62 La presentazione aroniana del seminario, della prospettiva e della figura di Kojève si trova in Aron, *Mémoires*, pp. 94-100 e 731-732. Il parallelo tra le due opere appare soprattutto significativo quando si tratta di esaminare i presupposti filosofici del giudizio storico ma anche, nell'altro senso, le implicazioni teoriche dell'analisi della prassi politica. Si può osservare in filigrana la concezione aroniana della permanenza, anche nell'età che Kojève presenta come post-storica, delle alternative fondamentali della vita umana nelle pagine dei *Mémoires* che Aron dedica alle impressioni tratte da un viaggio in Giappone del 1953 (pp. 242-244). Anche nel già citato Aron, «La société industrielle et les dialogues politiques de l'Occident» (pp. 35-38) risuona un'evidente eco critica, o per così dire scettica, della posizione kojèviana sulla «scomparsa dell'uomo» o sull'esaurimento dell'azione propriamente storica. Prima di ogni valutazione morale sul tipo d'uomo ridotto «alla vita privata, al gioco, all'arte» che abiterebbe uno Stato universale e omogeneo, la ricorrenza stessa di insoluti problemi «seri», o l'imprevedibilità della loro soluzione, sembra preservare per Aron uno spazio decisivo per le alternative essenziali dell'azione e del pensiero: appunto, «della vita buona e della buona società». Come già notato, le decisioni e i regimi storici conservano per Aron «contenuti» essenzialmente diversi, e la ricerca dei veri principi della Ragione – l'antica interrogazione socratica – è persino «irresistibilmente ravvivata» dallo sviluppo della società moderna. È proprio in questo passaggio della sua argomentazione, e come a conclusione di quest'ultima, che Aron ripone la questione «del metodo e del fine della filosofia politica» che abbiamo evocato in apertura.

tamento razionale del pianeta rappresenta l'unico obiettivo perseguibile, a prescindere dall'ordine e persino dalla salvezza dell'anima, o da ogni considerazione per la vita interiore o filosofica.[63] La sua realizzazione dipende in ogni caso da condizioni materiali e politiche che appaiono contrarie all'«essenza dell'uomo e delle società». L'edificazione dello Stato universale e omogeneo presuppone infatti la vittoria assoluta sulla natura, l'avvento di un regno dell'abbondanza illimitata e così la soluzione del problema *economico* (produzione e distribuzione) che appare un'aspettativa priva di fondamento quando non una 'mitologia'.[64] La riuscita di un simile progetto prevede poi il superamento dell'imperfezione della vita politica o del confronto tra regimi inegualmente imperfetti grazie all'universale riconoscimento tra gli uomini, dunque una soluzione del problema *politico* che richiede un'imprevedibile trasformazione essenziale dei *rapporti* umani e dell'*uomo* stesso.[65] Implica pertanto anche la riduzione delle divisioni umane definite dalla verità, o dalle divergenti concezioni della vita buona e della buona società, una riduzione che non è immaginabile all'orizzonte se non a condizione che tutti gli uomini «divengano saggi»[66] o dimostrino di preferire sempre la vita – o la sicurezza – alla verità.[67] L'ipotesi o l'obiettivo dello Stato universale e omogeneo non legittima dunque l'accantonamento della riflessione politica, delle lezioni della saggezza e dell'interrogazione filosofica.

Occorre meditare attentamente i *termini* della posizione di Aron e le *conseguenze* per il pensiero e il giudizio politico che sembrano discendere dall'intero sviluppo della sua argomentazione. «La vittoria sulla natura

63 Aron, *L'opium des intellectuels*, pp. 127, 170-171.

64 Si veda tra gli altri passaggi Aron, *Introduction à la philosophie politique*, pp. 227-228.

65 Aron, *Introduction à la philosophie politique*, pp. 198, 230-231, 238-239. Sulla giustificazione della dittatura del proletariato come condizione del raggiungimento della fine della storia e dunque dell'azione propriamente politica Aron scrive altrove: «Supponiamo di essere arrivati a quelli che vengono chiamati lo Stato finale e la società omogenea. In una società omogenea e in un'economia d'abbondanza la politica avrebbe ancora un senso? Affinché la politica scompaia, occorrerebbe in ogni caso che vi fosse ormai solo *uno* Stato universale e non una pluralità di collettività. Anche in una collettività unica permarrebbe probabilmente una rivalità la cui posta in gioco sarebbero i beni che non possono essere detenuti da tutti allo stesso tempo, ad esempio il primo ruolo nella gestione degli affari pubblici. La lotta per le posizioni dirigenti, per il potere e la gloria, probabilmente si prolungherebbe» (*Démocratie et totalitarisme*, p. 357). Il desiderio di potere e di gloria potrebbe sempre prevalere, almeno in certi uomini, sul «riconoscimento reciproco».

66 Aron, *Introduction à la philosophie politique*, pp. 230-231.

67 Aron, *Les désillusions du progrès*, pp. 218, 282. Il desiderio di vivere secondo la propria verità, o la Verità, può sempre essere, almeno in certi uomini, più forte del desiderio di «riconoscimento» o di sicurezza; anche e soprattutto per questo «la gerarchia tra il servo e il padrone non sarà mai stabile» (Aron, *Paix et guerre entre les nations*, p. 364). Cfr. anche Aron, *Les désillusions du progrès*, p. 218.

permette ma non determina il regno della ragione sulle passioni»,[68] né ogni altro ordine o disordine dell'anima. L'esperienza umana continua a incontrare, nella coscienza e nell'azione, problemi antichi davanti ai quali non è perduta anche allorché non si dà per ipotesi un momento assoluto della storia: l'uomo ignora l'avvenire, ma non il bene e il male.[69] Priva di sintesi finale, la coesistenza umana resta *politica*, cioè mai completamente omogenea e sempre in parte conflittuale, ma capace di forma o unità. Non è possibile soddisfare congiuntamente tutte le rivendicazioni dello spirito umano,[70] o risolvere tutte le antinomie della vita in comune,[71] benché si possa giungere a una composizione ragionevole o architettonica dei beni che compongono la Città. In un altro senso, «i regimi totalitari del XX secolo hanno dimostrato che se c'è un'idea falsa è quella che l'amministrazione delle cose prende il posto del governo delle persone. Ciò che è apparso in piena luce è che, quando si vogliono amministrare tutte le cose, si è costretti a governare allo stesso tempo tutte le persone».[72] La questione del miglior governo degli uomini è dunque destinata a restare nel 'mondo storico' una discussione aperta e fondamentale. Nemmeno il principio o il fine del 'riconoscimento reciproco degli uomini' basta a risolverla, per così dire né concettualmente né politicamente: criterio formale, esso assume un significato *concreto* solo se legato a una determinata filosofia dell'uomo, o del tutto, *e* quando accompagnato da una riflessione sull'ordine politico capace di tradurlo, ad esempio sulle disuguaglianze ritenute compatibili con quel principio.[73] Il «riconoscimento» non esaurisce l'interrogazione sulla *giustizia* di un determinato *regime* o dell'*azione politica*.

6 La saggezza e i regimi politici

Se la 'creazione storica' dell'uomo nuovo e della società riconciliata in vista della quale il regime sovietico rivendicava di operare, e a cui esso sacrificava milioni di uomini, presupponeva condizioni imprevedibili o irrealizzabili – si potrebbe dire, abbondanza e saggezza universali – si trattava allora di ricordare che «in materia politica è la saggezza che giudica il millenarismo».[74] Se occorreva «restare sulla terra» per comprendere

68 Aron, *L'opium des intellectuels*, p. 165.

69 Aron, *L'opium des intellectuels*, p. 145.

70 Aron, *Introduction à la philosophie politique*, p. 241.

71 Aron, *Les guerres en chaîne*, p. 484.

72 Aron, «Etats démocratiques et Etats totalitaires», p. 69.

73 Aron, *L'opium des intellectuels*, p. 127; Aron, «Millénarisme ou sagesse?», p. 455.

74 Aron, «Millénarisme ou sagesse?», p. 457.

l'agire storico e giudicare i fenomeni umani, si trattava allora di rinnovare l'interrogazione della filosofia politica,[75] di «comparare un regime a un altro, ciascuno con i suoi meriti e i suoi difetti», di ritrovare i criteri di un confronto che risulta inevitabilmente sfavorevole per il regime che si rivela «più tirannico».[76] La detronizzazione dell'autorità della Storia completa nel pensiero di Aron quanto abbiamo evocato in precedenza sul recupero, all'interno della riflessione sociologica, del riferimento alla tradizione della filosofia classica e della definizione 'qualitativa' delle forme della convivenza umana. Si comprende così tutta l'importanza che l'analisi dei regimi politici riveste nell'opera aroniana e dunque nella sua interpretazione delle tirannie novecentesche *proprio in quanto regimi politici*.

Quella interpretazione dei regimi totalitari è presentata nella sua forma concettuale, a partire dalla nozione greca di *politeia* o dalle categorie elaborate da Montesquieu, in una paradigmatica comparazione con la democrazia liberale svolta in un corso della Sorbona del 1957-1958 poi pubblicato con il titolo di *Démocratie et totalitarisme* (1965). Essa culmina anche classicamente in riflessioni sulla corruzione e sulla classificazioni dei regimi.[77] Aron non si propone in quei saggi di 'teorizzare' il miglior regime, la sua lettura si vuole sociologica e volta piuttosto alla definizione di un ideal-tipo,[78] ma il giudizio non è in essa escluso e risulta dall'esame di come i principi elaborati dalle società stesse (eguaglianza, libertà, virtù ecc.) sono gerarchizzati, si articolano tra loro e trovano o meno riscontro nelle istituzioni e nelle pratiche. Queste ultime traducono infatti gli orientamenti e i principi fondamentali di una società che è il regime politico a fissare.[79] Nelle 'azioni' le questioni che concernono i 'concetti' si palesano e assumono la loro rilevanza politica. I due regimi che si disputavano

75 Cfr. Aron, «Fin des idéologies, renaissance des idées», p. 402. La «dissociazione delle sintesi ideologiche» non deve essere per Aron confusa con il «rifiuto di ogni filosofia politica». La critica della «filosofia della storia» non sfocia nella negazione dell'esercizio della ragione umana *nella storia*, ma nella confutazione dell'attribuzione di razionalità – di una razionalità necessaria e immanente, totale e determinabile – *alla storia*. La critica delle ideologie storiciste ridefinisce in questo senso lo spazio dell'interrogazione propria alla filosofia politica, che in Aron si vuole accompagnata o tradotta dall'analisi sociologica. Si veda anche Aron, «Les intellectuels et le communisme», p. 30.

76 Aron, «Millénarisme ou sagesse?», p. 456.

77 Cfr. Aron, «De la corruption des régimes politiques», pp. 319-325; Aron, «Remarques sur la classification des régimes politiques», pp. 761-768.

78 Un modello di regime totalitario definito, come noto, da cinque elementi: il monopolio dell'attività politica accordato a un partito; l'ideologia del partito come verità ufficiale e autorità assoluta dello Stato; il duplice monopolio statale dei mezzi di forza e di persuasione; la sottoposizione delle attività economiche all'ideologia dello Stato; la trasfigurazione ideologica di tutte le possibili colpe commesse in ogni ambito dagli individui e dunque un terrore poliziesco e ideologico. Cfr. Aron, *Démocratie et totalitarisme*, pp. 284-285.

79 Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 97.

all'epoca i continenti e le anime possono anche essere caratterizzati come «costituzional-pluralista» e «a partito monopolista» se si comprende il «significato ultimo» di quell'opposizione.[80] Se le istituzioni, l'economia e la burocrazia delle due società presentano una logica di funzionamento e delle priorità alternative, è perché il regime politico informa diversamente quelle dimensioni o perché i due regimi proiettano una diversa «intenzione originaria» sulla comune base «storica».[81]

La natura politica delle società è per così dire plurale e dinamica – rinvia a dei *regimi* o a dei *principi* più che a *un'essenza* –, è segnata da gradi diversi di imperfezione e non è indifferente alle proprietà della «materia» sociale o epocale, ma è per Aron decisiva nel determinare quello che i filosofi hanno sempre considerato il «fenomeno fondamentale di ogni collettività», cioè il «rapporto degli uomini tra loro».[82] Anche il caso della corruzione estrema di una società moderna, cui concorrono varie circostanze ma che dipende sempre dall'azione e dal giudizio degli uomini al loro interno, sembra essere reso intelligibile da quell'orizzonte politico classico. In un saggio su *L'essence du totalitarisme* dedicato nel 1954 alla celebre opera di Hannah Arendt – una delle prime vere discussioni dell'interpretazione arendtiana della radicale originalità del totalitarismo[83] in cui Aron esplicita tanto la sua consapevolezza dell'importanza del libro della pensatrice tedesca quanto delle significative critiche o riserve – il filosofo francese scrive:

80 Aron, *Démocratie et totalitarisme*, pp. 104-106.

81 Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 287, «intenzione originaria» evidente, pervasiva e sistematica soprattutto nel caso dei regimi totalitari, caratterizzati proprio da una «volontà di trasformare fondamentalmente l'ordine esistente in funzione di un'ideologia», dunque dalla «ampiezza delle ambizioni, il radicalismo delle attitudini e l'estremismo dei mezzi».

82 Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 35. È su questo postulato fondamentale che riposa la riaffermazione aroniana del «primato del politico». Aron si richiama dunque alla prospettiva dei filosofi antichi soprattutto per quel che concerne la specificità e la rilevanza della prassi e della vita politica, benché non manchino nella sua opera affermazioni della superiore importanza e compiutezza della «ricerca della Verità» (cfr. ad esempio Aron, *Introduction à la philosophie politique*, p. 245). Non stupisce così che l'espressione più caratteristica dell'opera aroniana risieda nell'elaborazione implicita o diretta di una «teoria dell'azione». Si potrebbe in questo senso dire che, per Aron, la filosofia politica è una prospettiva fedele alla vita umana poiché – come *filosofia* politica – ne rammenta e persegue il fine, cioè la verità, ma delinea o esamina anche – in quanto filosofia *politica* – i modi pratici di esperienza o approssimazione di quel fine. Cfr. Aron, «La responsabilité sociale du philosophe».

83 Alla luce della quale il fenomeno totalitario non sarebbe riconducibile a un principio, nel senso di Montesquieu, o a forme classiche di governo poiché «essenzialmente» definito da un tentativo totale, imprevedibile e disumanizzante di dominio che rivendica l'attuazione di leggi cosmiche o storiche superiori alla volontà umana. Anche l'incontro personale e il confronto teorico tra Aron e Hannah Arendt, che apprezzò il capitolo aroniano del 1951 su *Le totalitarisme* che Aron riconobbe come in parte ispirato dalla stessa pensatrice tedesca, avvennero in seguito al «grande evento del 1933».

> Non ci si può non chiedere se, così formulata, la tesi di Arendt non sia contraddittoria. Un regime che non ha un principio non è un regime. Non è comparabile alla monarchia o alla Repubblica. In quanto regime, non esiste se non nell'immaginazione dell'autrice. In altri termini, Arendt costituisce come regime, come essenza politica, certi aspetti dei fenomeni hitleriani e staliniani, desume e probabilmente esagera l'originalità del totalitarismo tedesco o russo. Prendendo quella reale originalità per l'equivalente di un regime fondamentale, è condotta a vedere nella nostra epoca *la negazione delle filosofie tradizionali* e a scivolare verso una *contraddizione*: *definire un regime che funziona attraverso un'essenza che implica, per così dire, l'impossibilità del funzionamento*.[84]

La contraddizione interna alla lettura di Hannah Arendt sembra accompagnata, o generata, dalla sua negazione delle filosofie tradizionali. Benché più sociologo della sua interlocutrice tedesca, Aron segue un'altra via interpretativa che trae ancora ispirazione da quelle filosofie. La differenza di approcci non è marginale o accessoria. Una volta che l'originalità, l'arbitrarietà o la dismisura dei movimenti totalitari è ricondotta all'interno dell'orizzonte intelligibile dei principi politici e delle interrogazioni permanenti che li riguardano, e proprio nella misura in cui *quella riconduzione è possibile o necessaria*, Aristotele e Montesquieu si rivelano nuovamente le guide più istruttive e fidate.[85] Gli esiti alternativi del confronto con Montesquieu sono anche nel caso di Aron e Arendt emblematici. Per il pensatore francese, l'esame delle tirannie moderne può ancora trovare nell'indivi-

84 Aron, «L'essence du totalitarisme», p. 210 (corsivo nostro). La recensione critica aroniana può essere fruttuosamente confrontata con quella dedicata da Voegelin alla stessa opera della Arendt nel 1953. Quello relativo al *pensiero* adatto a comprendere i regimi totalitari ci pare il piano più significativo del parallelo tra Aron e Arendt, che si precisa anche rispetto alle diverse traduzioni della comune riaffermazione della specificità e dell'importanza dell'*azione politica*. L'accostamento tra i due pensatori è stato altrove proposto come rappresentativo di due alternative epistemologie che caratterizzerebbero diversamente le due «spiegazioni» del totalitarismo in un condiviso orizzonte di critica dello 'storicismo', cfr. Ferry, «Stalinisme et historicisme». Nello specifico, le due letture sono ricondotte, rispettivamente, alla tradizione fenomenologica (Arendt) e a quella weberiana o neokantiana (Aron). Benché alcuni aspetti dell'interpretazione aroniana possano essere in effetti associati a presupposti epistemologici neokantiani, la lettura di Aron, come abbiamo visto, non può essere ridotta a quella prospettiva e anzi il suo modo di pensare i fenomeni politici – tanto i regimi quanto le azioni o le deliberazioni – è più affine alla prospettiva aristotelica che all'impostazione weberiana.

85 Cfr. Aron, «Remarques sur la classification des régimes politiques», pp. 765-767. Dopo aver discusso le tre classificazioni e averne messo in luce i rispettivi limiti, Aron presenta appunto il suo metodo come «più conforme alla tradizione di Aristotele o di Montesquieu» – anch'essa a suo avviso da completare combinando la classificazione dei regimi con quella dei tipi di società (la *polis* ecc.) – che alla concettualizzazione elaborata da Weber dei tre tipi di dominio (tradizionale, razionale, carismatico), una tipologia per Aron troppo formale per consentire la comprensione dei caratteri essenziali di un regime storicamente dato.

duazione del loro *principio politico* un decisivo criterio di comprensione e giudizio. A differenza della prospettiva che rintraccia l'*essenza* di una società, l'approccio aroniano identifica, attraverso il suo *principio*, un regime lasciando anche aperta la *possibilità* di una sua evoluzione (preclusa dall'*essenza*) e senza del resto che essa si risolva in necessarie convergenze industriali o economiche, poiché si tratta di un principio *politico*. In un simile orizzonte interpretativo della natura e delle degenerazioni delle società moderne, anche la *Politica* aristotelica si rivela poi un «libro venerabile»[86] o un *livre de chevet*[87] capace ancora di offrire un modello – persino «sociologico» – per l'analisi dei regimi politici. La permanente condizione politica degli uomini avvicina i secoli e rinnova nel tempo le lezioni della saggezza.

Appare in questo senso notevole e rivelatrice la presenza quasi 'immediata' in un pensatore moderno come Aron del riferimento alla filosofia politica greca allorché quest'ultimo si preoccupa di comprendere la genesi, la natura e le dinamiche dei totalitarismi novecenteschi.[88] È proprio l'emergenza delle tirannie nel cuore dello sviluppo delle società moderne a dare nuova plausibilità agli insegnamenti contenuti nel pensiero dei classici. Questo nesso fa da sfondo a molte delle più importanti letture aroniane dei totalitarismi ed è talvolta esplicitato dallo stesso pensatore francese, come in degli avvertimenti. Introducendo ad esempio nel 1950 l'opera *Timoléon* di Amédée Ponceau, Aron ricorda che «il nostro pensiero politico continua a vivere sull'eredità dei Greci», in modo eclatante nel caso della tirannia, da più di venti secoli ossessione del saggio e dell'Occidente, a tal punto che sembra ormai difficile riconoscere se si tratta di un «regime tra gli altri» o del «simbolo del male politico». Così le «reminiscenze platoniche» rischiarano ancora le preoccupazioni presenti, le contraddizioni che lacerano le società novecentesche, le impronte nei drammi contemporanei delle aporie

86 Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 40.

87 Aron, «Journaliste et professeur», p. 19.

88 In questo senso, quanti hanno presentato l'analisi aroniana del totalitarismo come l'imprescindibile punto di riferimento «per tutta la riflessione liberale sull'argomento», o come «un esercizio di liberalismo (realistico e prudente)», hanno enfatizzato la centralità di un versante certo reale e importante, ma dal punto di vista teorico parziale di quella lettura. Si vedano a riguardo le pur competenti presentazioni in Forti, *Totalitarismo*, pp. 19-21, e Cofrancesco, «Raymond Aron». L'analisi aroniana presenta senza dubbio tesi proprie del liberalismo politico o si traduce in un'opposizione liberale all'impresa totalitaria. La concezione «inglobante» del politico (come *l'insieme sociale*) che Aron presuppone nei suoi studi – fino appunto a rinviare alla nozione di *politeia* – è tuttavia più ampia e diversa rispetto a quella propria alla prospettiva liberale, che si impernia sul rapporto Stato-individuo e riduce in ultima analisi la politica alla sua accezione «limitata» (la politica come *un settore particolare dell'insieme sociale*). Nelle parole di Pierre Manent, Aron è più un *classico* liberale che un *liberale* classico. È anche in questo senso indicativo e degno di essere sottolineato che, a differenza di altri filosofi liberali a lui generalmente accostati, Aron non propone alcuna «genealogia antica» del totalitarismo – «Platone totalitario» – ma si appoggia al contrario sulla scienza degli Antichi per comprenderlo.

eterne.[89] Sono le esperienze di un «tempo di sconvolgimenti» a invitare alla meditazione, a risvegliare le coscienze, a ricordare ciò che era stato dimenticato. Le reminiscenze antiche vanno anche per Aron approfondite per vedere chiaro nel secolo.

L'‘approfondimento’ aroniano ravviva a ben vedere in più modi la lezione ispiratrice. La lettura greca della decomposizione delle democrazie – per radicalizzazione dei loro principi[90] – ha una validità parziale, va completata con l'analisi delle società moderne e delle congiunture specifiche, ma l'apporto della comprensione della vita dell'*anima* e della *Città* su cui si fonda è, come ricordato, per certi versi immutato poiché il completamento dello studio sociologico che pare ad Aron necessario trova in quella comprensione degli elementi essenziali.[91] Sotto quella luce, ad esempio, l'esperienza della Città illustra anche nel Novecento democratico il confronto e la dinamica di regimi che spingono l'educatore politico o il vero amico della democrazia – quale Aron si rivela caratteristicamente nel già citato intervento su *Etats démocratiques et Etats totalitaires* – a indicare le lacune concettuali del moralismo astratto o della coscienza progressista, e così a richiamare la perdurante necessità delle virtù antiche allorché si tratta di conciliare e vivere i principi nella storia.[92] L'esperienza dell'anima, la cui

89 Aron, «Introduction» a Ponceau, *Timoléon*, p. 13.

90 «I filosofi lo hanno detto da molto tempo: dagli eccessi di licenza derivano gli eccessi del dispotismo» (Aron, «Séduction du totalitarisme», p. 514). Quella che Aron chiama «l'interpretazione classica formulata da Platone» torna spesso nella sua riflessione, cfr. ad esempio «Naissance des tyrannies», p. 507. Sottolineando l'importanza della moderazione delle parti opposte della città per il mantenimento dell'equilibrio democratico, Aristotele rammenta a sua volta per Aron che «non bisogna spingere troppo lontano l'applicazione del principio proprio a ogni regime», dunque anche il principio democratico all'interno del regime democratico, cfr. «Naissance des tyrannies», p. 509. Così certe istituzioni aristocratiche devono essere mantenute anche in un regime democratico, mentre i privilegiati devono riconoscere gli interessi popolari. L'equilibrio che impedisce il passaggio, per corruzione o demagogia, dalla democrazia alla tirannia consiste dunque in una composizione di principi e risorse. La decomposizione delle democrazie è sempre, in un certo senso, congiuntamente morale e materiale.

91 La lettura greca della corruzione che conduce alla tirannia va completata per Aron con lo «studio sociologico», uno studio «di cui Platone, Aristotele e Tucidide ci hanno offerto gli elementi essenziali». Il riferimento chiarifica anche la concezione aroniana dell'analisi «sociologica» e la sua riflessione sui regimi del Novecento: «Filosofi e storici greci hanno indicato le circostanze economiche e sociali che favoriscono l'emergenza delle tirannie, hanno individuato l'evoluzione caratteristica di quei tipi di regimi, e ne hanno analizzato le modalità estreme, dalle meno intollerabili fino alle più detestabili. C'è una sociologia della tirannia nelle città greche così come c'è una sociologia dei regimi totalitari moderni» («Introduction» a Ponceau, *Timoléon*, pp. 13-14).

92 Aron, «Etats démocratiques et Etats totalitaires», pp. 85 e 106. Con la sua opera di chiarificazione teorica di quei nodi *concettuali* (relativi al nesso, ritenuto erroneamente necessario, tra rivoluzione e progresso o al malinteso rapporto tra giudizio morale e politico) che impedivano alla coscienza comune francese l'intelligenza del fenomeno totalitario, l'educatore politico della Città «assolve la sua funzione di filosofo», cfr. Descombes, *Philosophie par gros temps*, pp. 80-85. Come nella lezione del Sofista antico, anche l'educatore moderno purifica

importanza era stata portata alla luce dagli Antichi, rimane a sua volta un elemento decisivo di ogni azione e comprensione poiché la teoria della storia deve tener conto degli individui[93] e ogni pratica politica è legata a una certa psicologia o a un'idea della vocazione umana.[94] Non si potrebbero ad esempio comprendere completamente le forme estreme assunte dai totalitarismi senza considerare la personalità di Stalin e Hitler.[95] L'anima tirannica smascherata da Platone come la più schiava e infelice è a ben vedere la condizione di possibilità di ogni impresa tirannica, in modo specifico in un'epoca segnata dall'esclusiva legittimità democratica.[96] «La traduzione in termini moderni» della descrizione platonica non è irrilevante perché i regimi corrispondono ancora agli uomini che li animano e le loro trasformazioni riflettono sempre dinamiche «psicologiche». «Reminiscenza» essenziale: l'anima tirannica ha segnato anche il Novecento, presentando in esso il volto di uno «spirito totalitario» dalle profonde e ramificate radici. A dispetto dell'apparente o provvisoria scomparsa del suo modello originale e completo, il ritratto tratteggiato da Aron va osservato anche nei dettagli o nelle sfumature:

> Lo spirito totalitario non è stato schiacciato in Occidente contemporaneamente al III Reich. Ha radici molto più profonde delle superstizioni o degli espedienti di cui tutti i secoli ci offrono molti esempi. Non basta

i pensieri e le azioni confutando le opinioni del sapere apparente e mettendo in guardia dalle somiglianze ingannevoli.

93 Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 296.

94 Aron, «Tyrannie et mépris des hommes», p. 477.

95 Cfr. Aron, *Démocratie et totalitarisme*, pp. 296-297; Aron, «Existe-t-il un mystère nazi?», p. 350. La causa della massima dismisura totalitaria è in un uomo – Stalin o Hitler – o nella sua azione resa possibile dal potere associato a quella forma di società. L'anima 'estremamente' tirannica al potere radicalizza, in altre parole, fino all'estremo le dinamiche, le logiche o le finalità inscritte nel regime tirannico, di un regime che è definito dal prevalere dell'autorità di certi uomini o *élites*. Una simile dinamica tra regimi e uomini tirannici contribuisce del resto a spiegare le variazioni all'interno del regime o tra le sue fasi. L'importanza attribuita a singole personalità anche nell'interpretazione dell'esperienza totalitaria riflette la più generale prospettiva 'tucididea' di Aron, opzione 'storiografica' in più di un senso rivelatrice della sua concezione filosofica: «Come ignorare gli eroi che fanno la storia nel tempo di Lenin, Stalin, Churchill e Hitler?» (Aron, «Thucydide et le récit historique», p. 159).

96 Aron, «Naissance des tyrannies», p. 507. La 'psicologia' delle trasformazioni politiche, come abbiamo visto, continua a trovare per Aron nell'analogia definita dagli Antichi tra le costituzioni e i tipi d'uomo una chiave interpretativa 'traducibile in termini moderni': l'uomo democratico diviene tirannico, o favorisce l'avvento della tirannia, quando in nome della libertà diviene schiavo dei suoi desideri, conosce solo la legge delle sue passioni o del suo piacere, e pone le basi della rottura del rapporto tra autorità e libertà. Aron presenta in particolare, in più brani della sua critica totalitaria, i termini di un 'rovesciamento di attitudini' che appare un pericolo o un sintomo di corruzione comune alle democrazie antiche e a quelle moderne: i governanti si comportano da governati e i governati da governanti.

> vituperare il capo, il partito unico o la polizia per esserne indenni. Che creda alla verità assoluta di una dottrina politica o alla capacità dello Stato di modellare sovranamente la pasta sociale; che disprezzi i costumi o le tradizioni, assimilate a sopravvivenze irrazionali; che scarti le regole della morale ordinaria e le decreti senza valore, legate alla classe condannata o inapplicabili all'azione politica; che neghi ogni realtà trascendente, ogni obbligo nei confronti della persona che cessa di essere una creatura di Dio per divenire un'unità in una statistica: ecco l'uomo maturo per il totalitarismo. Nessun rispetto per l'essere e la cosa, insostituibili, ingiustificabili, nessuno scrupolo lo fermerà sulla strada che conduce a un fine indefinito e inaccessibile. Nessuna atrocità lo disgusterà perché l'assoluto è in divenire ed egli ne è l'umile agente.[97]

Lo spirito totalitario rimane però talvolta imbrigliato o in potenza, non attualizza sempre la 'dismisura' delle sue aspirazioni, dei suoi desideri o dei suoi presupposti. Perché passi all'atto *politicamente*, perché divenga *regime* o *movimento* totalitario, occorre un insieme di circostanze che Aron analizza con la stessa attenzione tenendo insieme le dimensioni della società e la situazione delle *élites*, la logica delle idee e quella degli eventi, le dinamiche dell'anima e quelle dell'azione. La cifra politica della riflessione aroniana – in quanto tale volta ad articolare gli elementi *contingenti* e quelli *architettonici* – palesa in questo senso, di fronte al fenomeno totalitario, anche le implicazioni analitiche della duplice intenzione che la ispira, o cosa comporti pensare *l'azione politica* all'interno di un'*interrogazione filosofica*. Il problema di Weber evocato in apertura[98] riassume in un certo senso le due speculari lacune teoriche, o i due opposti pericoli, che la prospettiva classica di Aron ha inteso scongiurare: non si tratta solo di riconoscere la distinzione essenziale tra democrazia liberale e tirannia, ma anche le variazioni – imposte dalla *necessità* o dalla *natura delle cose politiche* – che fuoriescono dal modello liberal-democratico o che hanno luogo al suo interno; in un duplice senso, il tiranno non è il dittatore di tipo romano, il sovrano costituzionale capace di decisione autorevole, o il Legislatore che dà leggi durature alla Città.[99] Non tutte le eccezioni rispetto al paradigma democratico conducono alla tirannia. La saggezza politica discerne e si orienta tra le alternative essenziali e tra quelle contingenti.

97 Aron, *Les Guerres en chaîne*, p. 483.

98 «Un sociologo ha mai compreso un tiranno se non l'ha distinto da un despota illuminato, da un dittatore di tipo romano o da un sovrano costituzionale?» (Aron, «Journaliste et professeur», p. 2).

99 Aron, «Les sociologues et les institutions représentatives», p. 713; Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 369.

7 L’anima, le circostanze e le istituzioni totalitarie

Il discernimento degli ordini e delle cause, dei regimi e delle opinioni, è dunque la disposizione o la facoltà necessaria alla vita politica, dove si tratta di *guidare l’azione* alle prese con un’esperienza imperfetta e opaca. Esso si mostra però anche virtù *teorica* più che mai nel caso della tentazione che la tirannia rappresenta per la vita della Città e del pensiero, in modo specifico della Città moderna e del pensiero moderno. Le esperienze totalitarie sembrano infatti riassumere o illustrare, con la stessa radicalità con cui danno ad esse una risposta inadeguata, le questioni sollevate dalla vita politica e dal movimento moderno. Le contraddizioni che in esse divengono drammaticamente operative sono le contraddizioni intellettuali e politiche di un’epoca.[100] Comprendere quelle contraddizioni significa discriminare e orientarsi tra le dimensioni che compongono le tirannie moderne, ma anche tra quelle che definiscono l’agire storico e il rapporto dell’uomo alla Città.

Ciò vale per Aron in ambito di giudizio e commento dell’azione presente, ma anche sul piano dell’interpretazione storica o dell’indagine teorica, quando si tratta di rendere intelligibile la genesi di quei fenomeni, i loro caratteri di regimi *tirannici* delle società *moderne* – o di *regimi* tirannici delle *società* moderne – e le loro dinamiche interne ed esterne. Quello sforzo di discernimento traduce una profonda e paziente preoccupazione del vero e ispira ad Aron il ricorrente richiamo a tener conto, nell’analisi del nazismo così come in quella del comunismo, della diversità e dell’interazione tra le loro cause.[101] La pluralità di definizioni ricorrenti nell’opera aroniana riflette dunque, in un certo senso, anche le contraddizioni epocali forzate o rese eclatanti dall’impresa tirannica ed esprime un approccio analitico volto a cogliere senza forzature speculative, ma senza nemmeno perdere di vista l’essenziale, quel composito carattere.

I tratti originali del fenomeno totalitario che si innestano sulle tendenze antiche della tirannia, la situazione politica che rivela o si somma a quella dell’anima, le crisi economiche, sociali e istituzionali che estremizzano il dispiegamento di radicate contraddizioni intellettuali, tutto ciò si cristallizza ed esprime sul piano dei *motivi* degli uomini che l’interprete mira a chiarire nella loro contingenza, nelle loro possibili ragioni e nell’orizzonte generale in cui trovano posto: vi sono sempre alternative fondamentali e possibilità eterne al fondo di esperienze che si concretizzano in una congiuntura unica e specifica. Una simile prospettiva mira a rispettare le articolazioni del fenomeno umano e a preservare i diversi approfondimenti dal rischio

100 Aron, «Le machiavélisme, doctrine des tyrannies modernes», p. 193.

101 Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 315; Aron, *Les racines de l’impérialisme allemand*, p. 597; Aron, «L’essence du totalitarisme», p. 212.

dell'astrazione legato all'isolamento analitico di fattori che trovano il loro esatto significato solo all'interno del tutto a cui appartengono.

La pluralità di elementi e di contraddizioni che definisce le tirannie moderne va così esaminata sul piano delle loro dottrine, delle loro pratiche e dell'interazione tra queste ultime e le circostanze. Il regime sovietico va ad esempio compreso per Aron come l'indissolubile combinazione di un «insieme di istituzioni» e della «intenzione metafisica» di coloro che le hanno fondate.[102] L'anima e i mezzi delle tirannie moderne caratterizzano congiuntamente il fenomeno, non solo perché i loro ambiti specifici sono modellati dalla loro complessiva finalità politica o ideologica, ma anche perché la barbarie o la volontà tirannica che esse rappresentano si afferma al culmine della modernità e dunque anche armata dei suoi strumenti.[103] Allo stesso modo, o dalla stessa prospettiva, l'avvento e il carattere dei totalitarismi risultano dalla concatenazione di situazioni interne e internazionali (*in primis* la guerra), di processi originali e drammi antichi, di disponibilità delle masse e decisioni delle *élites*, di matrici nazionali ed esperienze universali.[104] Le dottrine che supportano e sospingono le imprese totalitarie rendono particolarmente visibile o intelligibile, se ben comprese, il paradossale ed esplosivo intreccio dei loro motivi e dei loro progetti.

Le contraddizioni delle tirannie moderne sono in particolare scomposte e messe in luce allorché Aron rintraccia ad esempio al cuore del loro movimento la cooperazione tra cinismo e dogmatismo, o tra il più 'sregolato' machiavellismo e un fanatico fervore religioso (secolare). Nel restituire l'atmosfera spirituale respirata nella morente Germania di Weimar o la logica della 'filosofia' che animava l'impresa sovietica, Aron mostra come il concorso di quelle opposte attitudini in una così efficace macchina di-

102 Aron, *Paix et guerre entre les nations*, p. 660.

103 Aron, «Le machiavélisme, doctrine des tyrannies modernes», pp. 192-193.

104 Come nel caso dell'inserimento di una tendenza moderna o di un fenomeno universale come la burocratizzazione nell'esperienza intellettuale e politica tedesca – nell'«anima tedesca», scrive Aron – o nel regime «russo-sovietico», un innesto o un intreccio riassunto dalla specifica logica politica che determina il carattere, il funzionamento e le finalità della burocrazia nei due regimi: la burocratizzazione determina alcuni tratti rintracciabili in tutte le società in cui ha luogo, ma non definisce o conduce a una stessa società. Si veda ad esempio Aron, «Bureaucratie et fanatisme», pp. 463-464: «Lo spirito è sempre tentato di prolungare indefinitamente una serie storica, di immaginare che l'evoluzione continui senza termine nella stessa direzione. La razionalizzazione di certi aspetti dell'esistenza umana e la centralizzazione statale di un numero crescente di funzioni sociali costituiscono dei fatti, delle realtà inevitabili che, lucidamente, devono essere osservate e accettate. Ma la burocrazia autoritaria, o totalitaria, nasce *nell'*età amministrativa, non *dall'*età amministrativa. Non sono i compiti economici dello Stato moderno a imporre la tirannia, ma la volontà di potenza delle élite violente, il rifiuto da parte dei militari o dei burocrati di sottomettere la loro autorità ad alcuna restrizione, e la tendenza delle amministrazioni o dei capi a vedere negli uomini solo una materia offerta a tecniche materiali o psicologiche, con i sogni di grandezza collettiva che fissano un obiettivo a quella mostruosa avventura».

struttiva sia solo apparentemente paradossale: i loro termini rinviano l'uno all'altro, come «manifestazioni opposte della stessa crisi».[105] Quella combinazione opera politicamente perché è nell'intero 'progetto' totalitario – nei suoi presupposti e nelle sue finalità, nelle sue azioni e nelle sue istituzioni – che essa attualizza il suo potenziale cortocircuito. Alcuni dei suoi elementi si rafforzano persino o si estremizzano congiungendosi, a dispetto della loro apparente opposizione. Un caso sembra particolarmente eloquente e inquietante: il nichilismo annunciato da Nietzsche nelle sue pagine genealogiche e profetiche,[106] o prefigurato da Netchaïev nel suo *Catechismo rivoluzionario*,[107] accompagna e anzi sembra sorreggere il determinismo biologico, il dogmatismo storicista e i progetti fanatici caratteristici delle imprese totalitarie. Aron evidenzia talvolta direttamente i presupposti teorici del fondo o del risvolto nichilista delle tirannie moderne e ne discute le più influenti formulazioni. Caratteristicamente, mette soprattutto in luce come esso *operi politicamente*, come cioè venga a ispirare l'azione

105 Aron, «Le machiavélisme, doctrine des tyrannies modernes», p. 193.

106 Sulla lettura aroniana, che è insieme testimonianza, della presenza di Nietzsche a Weimar o all'origine della «rivoluzione del nichilismo» nazista (nella nota definizione di Hermann Rauschning, che Aron conobbe negli anni trenta e ai cui libri rinvia in più occasioni) si vedano Aron, «Tyrannie et mépris des hommes», pp. 467-473, e Aron, «L'avenir des religions séculières», p. 936. Il machiavellismo non sembra più bastare a caratterizzare la dottrina delle tirannie moderne. L'impresa hitleriana è maturata per Aron in un 'clima spirituale' impregnato da ciò che Nietzsche aveva annunciato o di cui si era voluto al contempo lo storico, il testimone e il profeta: 'l'ascesa del nichilismo' o la 'morte di Dio'. Il *metodo* e i *risultati* della svalutazione nietzschiana dei 'valori' supremi e così dei principi cristiani e democratici – o la 'volgarizzazione' di quella filosofia 'martellante' – sembrano aver decisivamente contribuito a definire la condizione di possibilità, se non la 'volontà' stessa, della 'politica biologica' propria del 'nichilismo hitleriano'. L'influenza nietzschiana sul pensiero o sulla situazione che ha portato alla rivoluzione nazista è sottolineata nello stesso periodo (1941) da Leo Strauss, che Aron conobbe proprio a Berlino nel 1933, in una penetrante conferenza dedicata al *German Nihilism*. In quella circostanza Strauss presenta più in generale una lettura degli incontri esplosivi tra motivi nichilisti e militarismo tedesco, proteste morali e civiltà moderna, contraddizioni intellettuali e crisi politiche che definiscono con altri accenti i termini problematici anche delle pagine aroniane. La rara combinazione di riflessione filosofica e spiegazione politica del fenomeno del nichilismo di cui le due prospettive danno prova per così dire *in mediis rebus* può essere misurata e meditata, oltre che in un confronto diretto, anche inquadrando le due letture nel profilo problematico proposto in Volpi, *Il nichilismo*.

107 Un fondo nichilista, volto singolare della tirannide moderna, sembra infatti scorgibile anche sotto la maschera dogmatica dei bolscevichi, al contempo distruttori e costruttori dottrinari, cfr. Aron, *Les Guerres en chaîne*, p. 483. Così in uno dei saggi più rappresentativi della sua opera scritto in risposta alle critiche rivolte all'esercizio di «scetticismo» dell'*Opium des intellectuels*, Aron ha potuto riassumere in questi termini il fondamento teorico della sua intenzione politica: «ce l'ho meno con i fanatismi che con il nichilismo che in essi si esprime» («Le fanatisme, la prudence et la foi», p. 146). Mi pare così esprimere lo stesso fraintendimento di certi lettori dell'*Opium* uno studioso dei totalitarismi come Pellicani quando scrive che Aron, a differenza ad esempio di Hans Jonas, non avrebbe riconosciuto il nichilismo come il «lato oscuro» del dogmatismo rivoluzionario, cfr. Pellicani, «Aron e la gnosi rivoluzionaria», pp. 468-471.

degli uomini nella storia e così i regimi politici: è nei motivi umani che una situazione intellettuale o spirituale si rivela ed esprime, è in essi che ‘pratica’ e ‘teoria’ per così dire comunicano, anche quando è una *volontà* distruttiva a definirli.

La situazione della ragione nella Città pare dunque in effetti significativa, se non decisiva, tanto per la ragione quanto per la Città. Il discernimento di quel nesso filosofico-politico giustifica e illustra il significato dell’incessante sforzo aroniano di svelamento delle dottrine totalitarie, delle passioni che esse destano e delle giustificazioni che forniscono. Quell’operazione di chiarificazione teorica, che si vuole in quanto tale per Aron educazione al ragionamento politico, si rivolge anche a quanti sono sensibili alla tentazione totalitaria senza farsene agenti diretti, perché le tirannie moderne, come abbiamo visto, affondano le loro radici anche in speranze o opinioni diffuse nella società moderna, in speranze o opinioni che si presentano come *liberatrici*. Il cortocircuito poc’anzi richiamato è latente anche in questi ultimi, in spiriti che sono finiti nell’orbita di quella tentazione senza cedere ad essa completamente, in pensatori che, dando il la a una melodia che non ha smesso di risuonare, hanno inteso conciliare Kierkegaard (secolarizzato) e Marx in una prospettiva di prassi storica:

> Il dottrinarismo degli esistenzialisti, particolarmente rivelatore, presenta, ingranditi fino alla caricatura, gli errori intellettuali che paralizzano la riflessione politica. Gli esistenzialisti cominciano con una negazione, vicina al nichilismo, di ogni costanza umana e sociale, e finiscono con un’affermazione dogmatica di ‘una verità unica’ in una materia in cui la verità non può essere una. La critica del dogmatismo è al contempo quella del nichilismo.[108]

La riflessione propriamente politica, la riflessione che sa riconoscere la tirannia, si dispiega entro i poli estremi e talvolta intrecciati del dogmatismo e del nichilismo. In quel nodo da sciogliere non vi è la sola combinazione di opposti in cui Aron ritrova le radici della tentazione totalitaria o le contraddizioni del pensiero che ad essa si espone. Anche l’incontro fra la *razionalizzazione* delle istituzioni o degli strumenti e l’*irrazionalità* dei fini o delle «esistenze» non sembra solo minacciare, nel mondo moderno industriale, burocratico e nucleare, gli intellettuali irresponsabili e

108 Aron, «Le fanatisme, la prudence et la foi», p. 121. Non è dunque accidentale che esistenzialismo e marxismo non abbiano per Aron una filosofia politica propriamente intesa, che al loro interno i rapporti fra prassi e teoria vengano confusi e che non vi sia in essi alcun riconoscimento per la prudenza – «il dio di questo mondo inferiore». La critica che Aron avanza, nell’importante saggio qui richiamato, al duplice e sovrapposto errore del dottrinarismo e del nichilismo ha diverse affinità – anche in questo caso almeno nella *pars destruens* e nella comprensione della natura del *problema* – con quella di Leo Strauss, di cui Aron cita non a caso in quel contesto *Natural Right and History*, pp. 320-321, trad. it. pp. 344-345.

la Città tirannica: «Soffriamo tanto un *eccesso di scienza*, che concede a pochi uomini dei poteri smisurati sulla materia e sui loro simili, quanto una *mancanza di Ragione*».[109] Nella corruzione politica delle società moderne sembrano in effetti maturare i germi di una malattia o di una debolezza più generale, condivisi e diversamente affrontati da quelle società.

In questa cornice interpretativa in cui l'intenzione originaria e le pratiche, l'orizzonte filosofico e le traduzioni istituzionali, la situazione della ragione e la vita politica caratterizzano congiuntamente la natura dell'associazione umana, la comparazione tra regimi precisa ulteriormente la sua portata e, per così dire, si complica approfondendosi. *Democrazia e totalitarismo* presentano una differenza *essenziale* dovuta alla diseguale qualità della loro imperfezione,[110] ma condividono anche delle finalità ambivalenti – gli 'imperativi moderni' – e la comune natura politica, cioè il carattere di regimi soggetti alle dinamiche delle cose politiche. Si può così dire che a partire da quelle condizioni – dalle basi politiche e moderne – ogni Città può farsi tirannica e che la Città tirannica non è necessariamente votata dai suoi vettori moderni (razionalizzazione, industrializzazione ecc.) alla convergenza democratica, ma anche che la Città moderna non è condannata a divenire tirannica se sa essere capace di saggezza politica. *Comunismo e nazismo* si rivelano poi egualmente *regimi tirannici o totalitari*, ma ciò che li *differenzia* suscita, allo stesso modo della loro affinità o specularità, interrogativi importanti e gravidi di implicazioni. Cercando di discernere i diversi motivi che hanno animato i due regimi o i loro fedeli, l'argomentazione aroniana oscilla tra le letture plausibili di questioni che, nel loro nucleo più intimo, appaiono ancora aperte e *res nostra*. Da un lato, è possibile riconoscere una significativa differenza tra i due regimi tirannici alla luce del diverso contenuto delle «idee che li animano»: quella comunista preserva per Aron almeno formalmente l'intenzione di universalità, conduce ai campi di lavoro e non alle camere a gas, e rinvia a una 'filosofia' che *si presta* a una logica mostruosa a differenza di quella nazista la cui intenzione *è* mostruosa.[111] Dall'altro, si può invece sottolineare che l'intenzione *apparentemente* universalista all'origine degli esiti distruttivi dell'impresa

109 Aron, «Le machiavélisme, doctrine des tyrannies modernes», p. 193 (corsivo nostro). Nello stesso orizzonte problematico, si veda Aron, «Tyrannie et mépris des hommes», pp. 470-471.

110 Aron, *Démocratie et totalitarisme*, pp. 264 e 342: l'imperfezione propria a entrambi i regimi «non è della stessa natura»; quelli liberali comportano delle imperfezioni «di fatto», mentre l'imperfezione di quelli totalitari è «essenziale». In altri termini: «È la quantità delle vittime che crea la differenza di qualità. Qualche detenzione arbitraria (che si ha ragione a denunciare) è inseparabile dall'imperfezione degli uomini e delle società. Qualche milione di detenuti concentrazionari rivela un sistema» (Aron, «Millénarisme ou sagesse?», p. 450). Aron ribadisce la compatibilità dell'affermazione del carattere essenziale – e non di grado – della differenza tra i due regimi con un'analisi imparziale in *Paix et guerre entre les nations*, p. 656.

111 Aron, *Démocratie et totalitarisme*, pp. 298-299; Aron, *Penser la guerre*, pp. 126 e 218.

comunista (rispetto ai quali potrebbe bastare il monito pascaliano «chi vuol fare l'angelo fa la bestia») si rivela nella sua attuazione anche più letale: essa trae dalla sua giustificazione *falsamente* universalista – dal suo fine erroneamente assoluto o sublime – un potenziale corruttore alla lunga superiore proprio perché più seducente e sottile, caricatura e perversione del bene. Anche alcune pagine aroniane dedicate al regime sovietico sembrano così richiamare un altro monito, quello del *corruptio optimi, pessima*.[112]

8 Verità e menzogna: l'antica lezione politica delle tirannie moderne

Discernere tra i diversi strati dei regimi novecenteschi ha significato per Aron rendere sobriamente un servizio filosofico alla Città, o aiutarla a comprendere i termini delle principali alternative e questioni che sorgono al suo interno. È anche attraverso una simile magistratura del commentatore e dell'interprete che le opinioni e le azioni degli uomini nel sublunare storico della vita politica conservano o ritrovano il senso della loro contingenza, ma anche la possibilità della loro apertura alla ragione. Così una riflessione come quella di Aron, in cui lo sforzo di comprensione dei fenomeni umani si è spinto fino all'indagine dei motivi 'razionali' all'origine di drammi tra i più misteriosi della storia e all'imparziale riconoscimento dell'imperfezione di *tutti* i regimi, non si è al contempo astenuta dall'affermare le distinzioni essenziali che le tirannie novecentesche hanno rammentato, dal dare il nome di verità e menzogna alla posta in palio della questione politica che le ha riguardate:

> Poiché la loro filosofia non si accorda con i fatti, i sovietici sono giunti, passo dopo passo, a edificare uno straordinario sistema di menzogne e a costringere i popoli sottomessi o convertiti a vivere in una menzogna permanente. [...] Poiché hanno fatto qualcosa di diverso da ciò che credevano di fare, poiché miravano a fini inaccessibili, contrari alla natura degli uomini e delle società, i comunisti mentono come forse nessun grande movimento storico ha mai fatto prima di loro. Il rifiuto del comunismo è per me prima di tutto il rifiuto della menzogna imposta.[113]

112 Aron, «Millénarisme ou sagesse?», p. 457; Aron, *Mémoires*, p. 737; Aron, «Du messianisme à la tyrannie», p. 382. L'alternativa che concerne la possibile equiparazione, a dispetto delle diverse ideologie giustificatrici, della gravità e del potere corruttivo delle due esperienze totalitarie può essere così presentata a partire dal problema del significato del riferimento alla legittimazione democratica nel regime sovietico: «Taluni diranno che il ritorno alla democrazia resta possibile finché i principi sono verbalmente salvaguardati, altri che il metodo più efficace per screditare una filosofia è di rinnegarla ogni giorno in azione. Se si accetta quest'ultimo ragionamento, Stalin sarebbe per la democrazia un nemico molto più temibile dello stesso Hitler» (Aron, *Les Guerres en chaîne*, p. 467).

113 Aron, *Paix et guerre entre les nations*, p. 658. Seguiva una nuova stoccata al «sorriso

La dinamica che conduce all'affermazione delle tirannie moderne è classicamente politica e si dispiega attraverso eventi singolari e non fatali, ma la corruzione radicale che esse rappresentano è legata a un'originale e smisurata 'intenzione', alla loro dimensione ideologica, poiché è l'ideologia a definire la matrice di un tutto politico che si mostra 'incapace' di verità tanto nel discorso che concerne la sua natura, quanto nelle sue pratiche ordinarie.[114] La «debolezza fondamentale» del regime totalitario sembra allora risiedere proprio nel suo carattere falsamente «religioso» o «finale», nell'illegittimità al suo interno di un'interrogazione sulla propria giustizia e su quella delle azioni e delle opinioni umane, dunque nell'inglobante impossibilità a cui condanna gli uomini che lo animano o lo subiscono di «chiamare con il loro nome le cose e gli esseri».[115] Con le loro false giustificazioni assolute e con il loro dominio illimitato, le tirannie moderne ravvivano per contrasto il *dialogo* tra la filosofia e la Città mostrandone la necessità e il carattere umanizzante, ma anche la complessità o i rischi legati alla sua volgarizzazione. Il loro fondo comune e i loro esiti mettono in guardia tanto l'azione quanto il pensiero rispetto a pericoli opposti e speculari – il dogmatismo e il nichilismo, l'eccesso di politica e la sua rimozione, l'incomprensione della pratica e la negazione della teoria – a cui la duplice intenzione aroniana, o meglio l'approccio interpretativo che l'ha concretizzata, rende sensibili.

scettico» degli intellettuali – scettici *dogmatici* e anche in questo senso sofisti *moderni* – e una nuova riproposizione implicita della differenza essenziale tra i regimi: «Immagino il sorriso dello scettico, il disprezzo dell''intellettuale di sinistra' convinto che il campo sovietico, poiché si battezza lui stesso socialista, porti le speranze dell'umanità. [...] gli intellettuali che si vogliano 'umanitari', che si richiamano alla tradizione dell'Illuminismo e che riservano la loro simpatia al campo sovietico o si rifiutano di distinguere tra i due giganti (o barbari) mi sembrano affetti da una perversione del senso morale. Tra una società d'essenza totalitaria e una società d'essenza liberale colui che, senza aver aderito alla nuova fede, sceglie la prima o scorge tra le due solo delle sfumature è divenuto cieco di fronte ai valori fondamentali» (pp. 658-659). Il punto è capitale nell'opera aroniana e incontra in essa varie formulazioni, come in *Démocratie et totalitarisme*, p. 280, e «Soljénitsyne et Sartre», p. 692: lo smascheramento della «trappola mortale dell'ideologia» di un movimento che stravolgeva le regole morali, invalidando o pervertendo la distinzione tra bene e male, e si proponeva di «creare» o «realizzare» – con macabre finzioni, processi deliranti e un terrore permanente – un «mondo surreale» o «irreale» era in questo senso la pietra angolare dell'opposizione a un'esperienza caratterizzata da povertà e oppressione. La lezione del totalitarismo può essere letta, in questo senso, in due modi o a due livelli. Come una tesi filosofica o spirituale: la menzogna è la fonte della vera povertà e della vera oppressione. Come una tesi politica: anche la povertà e l'oppressione – in un certo senso i più gravi mali sociali – sono indirettamente ma decisivamente legate al rapporto tra un regime e la conoscenza, o tra potere e opinione.

114 Questione dell'ideologia – la cui definizione 'formale' nell'opera aroniana (l'ideologia in quanto «sistema di interpretazione globale del mondo» a carattere «scientifico») andrebbe seguita più nel dettaglio – che occupa comprensibilmente e indicativamente Aron fin dagli anni trenta, come attesta ad esempio Aron, «L'idéologie».

115 Aron, «De la corruption des régimes politiques», p. 324.

La lettura di Aron delle tirannie moderne riassume infatti, implicitamente, i due aspetti in apparenza contraddittori di una tesi fondatrice ed essenziale che alimenta la dialettica propria di tutta la sua riflessione e di cui lo stesso pensatore francese ha esplicitato i termini: attraverso la decisione politica l'uomo decide di sé,[116] ma anche nel tempo della politica totale vi è «un'unica, vera soluzione», un'attività più importante della politica, cioè «la ricerca della Verità».[117] La ragione abbraccia l'azione, quando la guida e quando la interpreta, senza poter accedere al tutto della storia o dell'universo umano, la cui *ricerca* costituisce nondimeno – *insieme* all'azione o *attraverso* di essa – l'umanità dell'uomo. Aron indaga i vertici e gli abissi della vita umana – quegli estremi che l'era delle tirannie ha imposto al pensiero – nelle loro rifrazioni politiche, dove possono essere letti in «caratteri più grandi» e persino in «lettere di sangue», e così nella penombra fedele all'apertura, alla finitudine ma anche al significato dell'esperienza umana nella storia. Le radici del male sono in effetti profonde e misteriose, ma le loro manifestazioni o le loro emersioni sono intelligibili e soggette al discernimento pratico e teorico: l'uomo non conosce 'l'avvenire' o il suo 'destino', ma non ignora il bene e il male. Anche nel caso dei drammi e dei misteri dell'esperienza totalitaria che hanno decisivamente segnato la sua riflessione sul secolo, Aron si attiene all'umanità sondabile, senza presupporre né l'estirpabilità né l'indicibilità del male. La ragione non coincide con la Storia, ma non è estranea agli uomini e alla libertà del loro agire e pensare. Per questo è possibile *identificare*, *nominare* e *comprendere* il *male* della vita politica *in quanto tale*, senza postulare la sua intera riconducibilità a rapporti causali o 'dialettici' necessari, dunque la sua completa prevedibilità e padronanza.

La tirannia è allora il caso eminente di una situazione più generale che riguarda o caratterizza la vita politica, l'esperienza moderna e il rapporto tra la ragione e la Città, un caso *eminente* ma *non esaustivo* del problema politico. Pensare la tirannia significa infatti indagare un pericolo congenito della vita politica e dell'anima umana, il *limite* della Città ma non il suo *significato* o il suo *fine*, quel significato o quel fine che consiste per Aron nella «vita secondo ragione»[118] – o nell'«amicizia»[119] – e che non si riduce pertanto alla neutralizzazione della tirannia, alla fuga dal male sommo o storico.

Sebbene abbia ricevuto la sua educazione pratica e filosofica all'ombra di Hitler, nel movimento della Città che diveniva tirannica, e benché abbia

116 Aron, *Le Spectateur engagé*, p. 74.

117 Aron, *Introduction à la philosophie politique*, p. 245.

118 Aron, «Thucydide et le récit historique», p. 131.

119 Aron, *Lettera a Julien Freund del 5/2/64*. L'affermazione occorre significativamente in uno scambio relativo alle diverse concezioni del politico di Aron e Carl Schmitt.

sempre pensato la vita politica alla luce degli svariati e persino seducenti modi in cui l'anima può cedere alla tentazione tirannica o totalitaria, Aron non è scivolato nell'errore teorico e politico della *reductio ad Hitlerum*, non ha fatto della tirannia la misura del pensiero e della vita in comune. La malattia e gli stadi dell'indebolimento di un corpo (politico), le sue patologie, non possono essere diagnosticati senza una qualche idea della sua salute, senza una fisiologia. Nell'opera aroniana di moderazione o rischiaramento delle passioni, delle speranze e dei progetti che hanno animato nel Novecento le nazioni europee vi è una lezione *politica* rivolta all'azione, che non è mai interamente determinata (storicamente o sociologicamente), ma anche al pensiero che, nella sua ricerca dell'essere o della vocazione umana, loda o biasima sempre in qualche modo il tutto di cui è parte. I totalitarismi schiacciano e deformano la realtà perché ignorano o negano i tratti indisponibili della vita associata e della natura umana; i loro eccessi sono eminentemente 'politici', ma sono tali – eccessi distruttivi di una dottrina che passa all'azione – anche perché *volti* a un imprevedibile *superamento* o a un'inconcepibile *rimozione della politica*. Agli occhi del saggio che riconosce i limiti della Città, le tirannie moderne non pronunciano la condanna della «essenza stessa della vita in società»[120] perché rammentano anzi in più modi il carattere politico di quei limiti e la permanente presenza al loro interno della questione della giustizia. Nella confutazione aroniana delle menzogne al cuore delle tirannie moderne vi è così coerentemente anche la riaffermazione della vera serietà della vita politica, di quel tessuto di azioni e ragioni che non può mai prendere la consistenza di una 'soluzione', ma che compone sempre l'opaco e decisivo filtro attraverso cui l'uomo si rapporta al Tutto – o alla giustizia – e 'decide di sé'.

La società moderna non sembra mutare radicalmente per Aron i termini di quel problema. L'affermazione della democrazia, del commercio o della tecnica non pone la Città umana definitivamente al riparo dai suoi mali congeniti né la condanna a esperirli catastroficamente, benché modifichi le circostanze, i ritmi e gli effetti – o i 'costi' – della sua possibile corruzione. Tutti i regimi delle società moderne sembrano condividere aspirazioni o promesse che divengono tiranniche o totalitarie quando provano ad essere *completamente mantenute*, quando mirano a realizzare una 'soluzione' definitiva. La tentazione totalitaria attinge la sua energia distruttiva da situazioni, passioni e argomenti che si presentano nell'intera esperienza moderna, in un movimento che tanto nella *negazione polemica* quanto nell'*assolutizzazione* dei suoi principi incontra l'equivalente o l'estremizzazione di pericoli antichi, come quella tirannia a cui ora «*cospirano l'impazienza dei costruttori e il vuoto delle anime, il messianismo degli ingenui,*

120 Aron, «Introduction» a Ponceau, *Timoléon*, p. 18.

il razionalismo degenerato e la rifrazione delle idee filosofiche attraverso le menti dei semplificatori».[121]

Dalla dismisura inscritta nell'ambizione di piena omogeneizzazione e razionalizzazione, dall'illimitato volontarismo di un uomo che si vuole creatore di sé nella storia o dalla sconfinata fede nella conquista finale della natura e dell'ordine sociale, da simili *possibilità* Aron non trae una ragione per rinnegare i principi moderni, che a suo avviso partecipano della giustizia umana senza esaurirla: anche le democrazie liberali richiedono virtù antiche e si espongono a domande eterne. Come abbiamo visto, se nonostante la deriva totalitaria Aron continua ad accompagnare il movimento moderno, egli riconduce però quest'ultimo all'interno del più ampio orizzonte delle «antiche questioni socratiche», a cui non può *di fatto* sottrarsi, e sull'imperfetto terreno di quella saggezza che «in materia politica giudica il millenarismo». È in quell'orizzonte e su quel terreno che anche le aspirazioni moderne possono trovare la loro possibile misura.[122] Non è per un'opzione 'metodologica' che il pensiero di Aron, anche quando si concretizza in analisi storiche o sociologiche, resta *politico* e *filosofico*. La

121 Aron, *Les Guerres en chaîne*, pp. 484-485.

122 L'importanza del magistero teorico e pubblico di Aron *all'interno* del movimento moderno e *in opposizione* alle sue derive o patologie è colta in alcuni aspetti salienti da Eric Voegelin, che pure poggia la condivisa demistificazione delle ideologie totalitarie su una lettura più critica della modernità. In alcune lettere indirizzate allo stesso filosofo francese (su tutte quella del 27 settembre 1959) o ad Alfred Schütz e nelle *Autobiographical Reflections*, Voegelin rileva la cifra classica dell'approccio di Aron nello studio delle società moderne e il significato epocale e filosofico della sua critica ideologica – anche di quella incentrata, in opere come *La Révolution introuvable*, sul «divorzio dalla realtà» che si produce nel discorso democratico. Il contributo aroniano allo sforzo di preservazione del «mondo comune del Logos» nella «confusione del tempo» è evocato indirettamente da Voegelin anche in un paragrafo della sua autobiografia – significativamente dedicato alla «filosofia della storia» – in cui il confronto novecentesco tra i sistemi ideologici e i veri *criteria* del giudizio è presentato come un riflesso della «tensione umana tra ordine e disordine dell'esistenza» che percorre tutta la storia: «Alla luce di questa concezione dell'ordine e del disordine, si possono interpretare aspetti della cosiddetta modernità come forme d'espressione di un'esistenza deformata nel medesimo senso in cui Tucidide, nella *Guerra del Peloponneso*, descrisse il corso della guerra e la sua preistoria come *kinesis* sociale, come febbrile sommovimento di disintegrazione e disordine. Questo non significa, comunque, che al tempo di tali sommovimenti [...] soltanto questo febbrile disordine domini la scena. [...] In qualunque modo si voglia costruire il concetto di *modernità*, si dovrà contemporaneamente includere in esso il processo di distruzione della realtà perpetrato da esseri umani alienati (gli ideologi) per le loro manie di grandezza ed il contro-movimento di filosofi e studiosi che culmina ai giorni nostri nello splendido progresso delle scienze storiche, svelando il carattere grottesco delle costruzioni ideologiche che ancora dominano la scena. Oggi è possibile trovare un massiccio movimento revisionista tra gli storici americani che riscrivono la storia del periodo della guerra fredda con un'inclinazione marxista da un lato, e dall'altro la definizione di tali attività come 'buffonerie para-marxiste' da parte di uno studioso come Raymond Aron» («Riflessioni autobiografiche», pp. 167-168). Questo passaggio accredita in un certo senso ulteriormente l'immagine spesso impiegata per descrivere Aron del «Tucidide del XX secolo» – o del Tucidide della *kinesis* europea novecentesca.

scienza del politico rischiara il movimento della ragione umana. La società moderna diviene tirannica quando *si chiude* completamente alla filosofia o quando pensa di aver posto fine alle sue questioni, di poterla definitivamente *realizzare*.

Quanto abbiamo richiamato in queste pagine dell'interpretazione aroniana delle tirannie moderne dovrebbe dunque aiutare a completare, o a complicare, la lettura di quell'importante capitolo dell'opera del filosofo francese – un'interpretazione spesso ridotta solo a una delle dimensioni che trovano il loro significato nell'orizzonte generale della riflessione aroniana – e soprattutto a misurare l'importanza e la permanenza delle dialettiche o delle questioni che la percorrono. Tanto gli argomenti quanto lo spirito della riflessione di Aron sembrano averlo messo sempre in guardia dalle mutevoli passioni o illusioni che rendono schiavi gli uomini e le Città, in modo particolare nei tempi di quegli sconvolgimenti «totali» che permeano le anime.[123] Le autorevoli e dunque disastrose cadute del pensiero, il tradimento di alte culture e la perversione di idee filosofiche che l'era delle tirannie ha occasionato o generato, mentre drammi smisurati coinvolgevano milioni di uomini, testimoniano la perdurante importanza – e verrebbe da dire la fondatezza – del programma teorico elaborato dal giovane Aron all'ombra delle imprese e delle promesse di un nuovo tiranno: è possibile e necessario «pensare filosoficamente la politica».

In ultima analisi, nonostante gli avvertimenti ereditati da un secolo di grandi fallimenti del pensiero e dell'azione, si può in effetti dire che «lo spirito sfugge al tiranno, anche quando quest'ultimo è armato degli strumenti della scienza»,[124] perché lo spirito può riconoscere il tiranno, perché la Città non è condannata alla tirannia, perché l'uomo può comprendere la Città – le sue opinioni e i suoi regimi, le sue speranze e le sue opere, la sua giustizia e i suoi limiti.

Bibliografia

Aron, Raymond. «L'idéologie». *Recherches philosophiques*, 6, 1936-1937, pp. 65-84.

Aron, Raymond. «Introduction». In: Ponceau, Amédée. *Timoléon: Réflexions sur la tyrannie*. Paris: Éd. du Myrte, 1950.

Aron, Raymond. *Les guerres en chaînes*. Paris: Gallimard, 1951.

Aron, Raymond. «Le fanatisme, la prudence et la foi» [1956]. In: Aron, Raymond. *Marxismes imaginaires* [1970]. Paris: Gallimard, 1998.

123 Aron, «L'avenir des religions séculières», p. 936; Aron, «La responsabilité sociale du philosophe», p. 263.

124 Aron, «La responsabilité sociale du philosophe», p. 270.

Aron, Raymond. «De la corruption des régimes politiques». *Le Contrat Social*, 2 (6), 1958, pp. 319-325.
Aron, Raymond. «Préface». In: Weber, Max. *Le savant et le politique*. Traduit par Julien Freund. Paris: Plon, 1959, pp. 7-52.
Aron, Raymond. «La société industrielle et les dialogues politiques de l'Occident». In: Aron, Raymond. *Colloques de Rheinfelden*. Paris: Calmann-Lévy, 1960, pp. 9-38, 75-89.
Aron, Raymond. «Journaliste et professeur». *Revue de l'Université de Bruxelles*, 3, 1960, pp. 1-20.
Aron, Raymond. *Démocratie et totalitarisme*. Paris: Gallimard, 1965.
Aron, Raymond. *Les étapes de la pensée sociologique*. Paris: Gallimard, 1967.
Aron, Raymond. *La philosophie critique de l'histoire: Essai sur une théorie allemande de l'histoire* [1938]. Paris: Vrin, 1969.
Aron, Raymond. *Les désillusions du progrès*. Paris: Gallimard, 1969.
Aron, Raymond. *De la condition historique du sociologue*. Paris: Gallimard, 1971.
Aron, Raymond. «Société et communication». [1973]. In: Aron, Raymond. *Quelle crise? Quelle société?* Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble, 1974, pp. 35-62.
Aron, Raymond. «Préface». In: Besançon, Alain. *Court traité de soviétologie*. Paris: Hachette, 1976, pp. 9-17.
Aron, Raymond. *Penser la guerre: L'âge planétaire*. Paris: Gallimard, 1976.
Aron, Raymond. *Les dernières années du siècle*. Paris: Julliard, 1984.
Aron, Raymond. «Karl Jaspers et la politique» [1983]. *Commentaire*, 8 (28-29), 1985, pp. 530-538.
Aron, Raymond. *Introduction à la philosophie de l'histoire: Essai sur les limites de l'objectivité historique* [1938]. Paris: Gallimard, 1986.
Aron, Raymond. *Leçons sur l'histoire*. Paris: Fallois, 1989.
Aron, Raymond. «Elie Halévy et l'ère des tyrannies». In: Halévy, Elie. *L'ère des tyrannies*. Paris: Gallimard, 1990, pp. 251-284.
Aron, Raymond. «Bureaucratie et fanatisme» [1941]. In: Aron, Raymond. *Chroniques de guerre*. Paris: Gallimard, 1990.
Aron, Raymond. «Naissance des tyrannies» [1941]. In: Aron, Raymond. *Chroniques de guerre*. Paris: Gallimard, 1990.
Aron, Raymond. «Tyrannie et mépris des hommes» [1942]. In: Aron, Raymond. *Chroniques de guerre*. Paris: Gallimard, 1990.
Aron, Raymond. «L'avenir des religions séculières» [1944]. In: Aron, Raymond. *Chroniques de guerre*. Paris: Gallimard, 1990.
Aron, Raymond. «La révolution nationale en Allemagne» [1933]. In: Aron, Raymond. *Machiavel et les tyrannies modernes*. Paris: Fallois, 1993.
Aron, Raymond. «Une révolution antiprolétarienne» [1934/1936]. In: Aron, Raymond. *Machiavel et les tyrannies modernes*. Paris: Fallois, 1993, pp. 271-306.

Aron, Raymond. «Le machiavélisme, doctrine des tyrannies modernes» [1940]. In: Aron, Raymond. *Machiavel et les tyrannies modernes*. Paris: Fallois, 1993.

Aron, Raymond. «Du messianisme à la tyrannie» [1951]. In: Aron, Raymond. *Machiavel et les tyrannies modernes*. Paris: Fallois, 1993.

Aron, Raymond. «L'essence du totalitarisme» [1954]. In: Aron, Raymond. *Machiavel et les tyrannies modernes*. Paris: Fallois, 1993.

Aron, Raymond. «Remarques sur la gnose léniniste» [1981]. In: Aron, Raymond. *Machiavel et les tyrannies modernes*. Paris: Fallois, 1993. pp. 388-402.

Aron, Raymond. «Soljénitsyne et Sartre». *Commentaire*, 64, 1993-1994.

Aron, Raymond. *Introduction à la philosophie politique* [1952]. Paris: Fallois, 1997.

Aron, Raymond. *Marxismes imaginaires* [1970]. Paris: Gallimard, 1998.

Aron, Raymond. «Existe-t-il un mystère nazi?». *Commentaire*, 2 (7), 1979, pp. 339-351.

Aron, Raymond. *Le marxisme de Marx*. Paris: Fallois, 2002.

Aron, Raymond. *L'opium des intellectuels* [1955]. Paris: Hachette, 2002.

Aron, Raymond. *Mémoires* [1983]. Paris: Laffont, 2003.

Aron, Raymond. *Le spectateur engagé* [1981]. Paris: Fallois, 2004.

Aron, Raymond. *Paix et guerre entre les nations*. Paris: Calmann-Lévy, 2004.

Aron, Raymond. «Séduction du totalitarisme» [1955]. In: Aron, Raymond. *Penser la liberté, penser la démocratie*. Paris: Gallimard, 2005.

Aron, Raymond. «Millénarisme ou sagesse?» [1955]. In: Aron, Raymond. *Penser la liberté, penser la démocratie*. Paris: Gallimard, 2005.

Aron, Raymond. «Les sociologues et les institutions représentatives» [1960]. In: Aron, Raymond. *Les sociétés modernes*. Paris: PUF, 2006.

Aron, Raymond. «Remarques sur la classification des régimes politiques» [1965]. In: Aron, Raymond. *Les sociétés modernes*. Paris: PUF, 2006.

Aron, Raymond. «De la vérité historique des philosophies politiques» [1964]. In: Aron, Raymond. *Les sociétés modernes*. Paris: PUF, 2006, pp. 79-92.

Aron, Raymond. «Science et conscience de la société» [1960]. In: Aron, Raymond. *Les sociétés modernes*. Paris: PUF, 2006.

Aron, Raymond. «La définition libérale de la liberté» [1961]. In: Aron, Raymond. *Les sociétés modernes*. Paris: PUF, 2006. pp. 627-646.

Aron, Raymond. «Fin des idéologies, renaissance des idées». In: Aron, Raymond. *Les sociétés modernes*. Paris: PUF, 2006.

Aron, Raymond. «Thucydide et le récit historique» [1961]. In: Aron, Raymond. *Dimensions de la conscience historique*. Paris: Les Belles Lettres, 2011, pp. 127-159.

Aron, Raymond. «La responsabilité sociale du philosophe» [1958]. In: Aron, Raymond. *Dimensions de la conscience historique*. Paris: Les Belles Lettres, 2011.

Aron, Raymond. «La notion du sens de l'histoire» [1957]. In: Aron, Raymond. *Dimensions de la conscience historique*. Paris: Les Belles Lettres, 2011.

Aron, Raymond. *Les intellectuels et le communisme*. Archive Aron, CESPRA, EHESS.

Besançon, Alain. *Les origines intellectuelles du léninisme*. Paris: Gallimard, 1996.

Besançon, Alain. «De la difficulté de définir le régime soviétique». In: Besançon, Alain. *Présent soviétique et passé russe*. Paris: Hachette, 1980.

Besançon, Alain. *Anatomie d'un spectre: L'économie politique du socialisme réel*. Paris: Calmann-Lévy, 1981.

Bloom, Allan. «Raymond Aron: The Last of the Liberals» [1985]. In: Bloom, Allan. *Giants and Dwarfs*. New York: Simon & Schuster, [1985] 1990.

Cofrancesco, Dino. «Raymond Aron: L'analisi del totalitarismo come esercizio di liberalismo (realistico e prudente)». In: Aron, Raymond. *Machiavelli e le tirannie moderne*. Roma: SEAM, 1998, pp. 9-93.

Descombes, Vincent. *Philosophie par gros temps*. Paris: Éditions de Minuit, 1989.

Ferry, Luc. «Stalinisme et historicisme: La critique du totalitarisme chez Hannah Arendt et Raymond Aron». In: Pisier-Kouchner, E. (éd.). *Les interprétations du stalinisme*. Paris: PUF, 1983, pp. 226-255.

Forti, Simona. *Totalitarismo*. Roma; Bari: Laterza, 2001

Furet, François. «Quand Aron raconte notre histoire». *Le Nouvel Observateur*, 2 septembre 1983.

Furet, François. *Le passé d'une illusion*. Paris: Laffont, 1995.

Lefort, Claude. *La Complication: Retour sur le communisme*. Paris: Fayard, 1999.

Lefort, Claude. «Raymond Aron et le phénomène totalitaire». In: Bachelier, Christian et al. (éds.). *Raymond Aron et la liberté politique*. Paris: Fallois, 2002.

Lilla, Mark. *Il genio avventato: Heidegger, Schmitt, Benjamin, Kojève, Foucault, Derrida e i tiranni moderni*. A cura di Giuseppe Gallo. Milano: Dalai, 2010.

Manent, Pierre. «Raymond Aron éducateur». *Commentaire*, 8 (28-29), 1985.

Manent, Pierre. «Le retour de la philosophie politique». *Politique et Sociétés*, 22 (3), 2003.

Mansfield, Harvey. «Introduction». In: Aron, Raymond. *The Opium of the Intellectuals*. New Brunswick: Transaction, 1999.

Pellicani, Luciano. «Aron e la gnosi rivoluzionaria». In: Campi, Alessandro et al. (a cura di). *Pensare la politica: Saggi su Raymond Aron*. Roma: Ideazione, 2005.

Strauss, Leo. *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1953. Trad. it.: *Diritto naturale e storia*. A cura di Nicola Pierri. Genova: Il Melangolo, 1990.

Strauss, Leo. «An Epilogue». In: Strauss, Leo. *An Introduction to Political Philosophy*. Ed. by Hilail Gildin. Detroit: Wayne State University Press, 1989.

Strauss, Leo. «German Nihilism». Ed. by David Janssens, Daniel Tanguay. *Interpretation*, 26 (3), 1999, pp. 353-378. Trad. it. «Il nichilismo tedesco». In: Esposito, Roberto; Galli, Carlo; Vitiello, Vincenzo (a cura di). *Nichilismo e politica*. Roma; Bari: Laterza, 2000, pp. 111-138.

Strauss, Leo. «Restatement on Xenophon's *Hiero*». Critical edition by Emmanuel Patard. *Interpretation*, 36 (1), 2008, pp. 29-78.

Strauss, Leo. «Che cosa possiamo imparare dalla teoria politica?» [2007]. *Rivista di Politica*, 1, 2013.

Voegelin, Eric. «Review of *The Origins of Totalitarianism*». *Review of Politics*, 15 (1), pp. 68-85.

Voegelin, Eric. «Riflessioni autobiografiche». In: Voegelin, Eric. *La politica: Dai simboli alle esperienze*. A cura di Sandro Chignola. Milano: Giuffrè, 1993.

Volpi, Franco. *Il nichilismo*. Roma; Bari: Laterza, 2005.

Parte II
Tirannide e arte della scrittura

Tirannide e arte della scrittura

Giampiero Chivilò e Marco Menon

Abstract To the superficial reader, the Constitution of the Lacedemonians appears as an open praise of the Spartan way of life. Howerver, a closer reading shows how Xenophon hides his own critique of the mythical lawgiver Licurgus, and of the actual Sparta as well. Displaying an exceptional talent as a writer, the pupil of Socrates shows the abyss opening between the political life and the philosophical life. Philosophy is the true name of the taste of Xenophon, and philosophy is equipollent to the denial of the gods of the city. As other Greek writers before and after him, Xenophon writes a hidden praise of the philosophical life and, at the same time, a destructive analysis of the constitution of a city that has, ever since, been the greatest model of every political utopia.

Keywords Tyranny, Sparta, Xenophon, Leo Strauss, exoteric writing, gods of the city, Licurgus, lawgiver, esoteric teaching.

1 «Der grösste Gauner, den ich kenne»

L'epistolario fra Leo Strauss e l'amico di una vita Jakob «Jasha» Klein, forse il più ricco dal punto di vista filosofico fra quelli finora pubblicati in edizione critica da Heinrich Meier, permette di ricostruire lo sviluppo e l'approfondimento del pensiero straussiano, maturato in un serrato confronto con i classici del pensiero filosofico-politico, e di comprendere come il lavoro dedicato alla *Costituzione degli Spartani* rappresenti uno snodo decisivo e l'espressione di un nuovo avvio nella biografia intellettuale del filosofo tedesco. Di seguito raccogliamo quindi alcune note essenziali per contestualizzare la riscoperta e riappropriazione dei principi che orientano la filosofia politica classica, o 'platonica', e dell'arte della lettura fra le righe necessaria a decifrarne gli enigmi.

Tra il gennaio del 1938 e il novembre del 1939 Strauss compie i passi decisivi nella comprensione definitiva del problema della *Prophetologie* di Maimonide nel contesto del rapporto fra ebraismo e filosofia. La questione era già stata affrontata, seppure seguendo un'intuizione non ancora portata alle sue estreme e prolifiche conseguenze, in quel *Philosophie und Gesetz* che raccoglie scritti elaborati nella prima metà degli anni trenta.[1] Nel volume pubblica-

1 Per una ricostruzione del periodo 1938-1939, si veda l'analisi dettagliata di Lampert,

to presso i tipi dell'editore Schocken a Berlino nel 1935, quando Strauss già si trovava nel Regno Unito, vennero infatti raccolti i primi tentativi di mettere a frutto l'illuminazione provocata verosimilmente nel 1929 dalla lettura di una sentenza sibillina di Avicenna, contenuta nel trattato dedicato alla divisione delle scienze. L'allora ricercatore della Akademie für die Wissenschaft des Judentums, all'alba della pubblicazione del suo primo grande libro, concentrato sulla critica della religione di Spinoza e composto fra il 1925 ed il 1928 sotto la guida di Julius Guttman ma apparso solo due anni dopo la consegna del manoscritto a causa di una serie di incomprensioni fra l'autore ed il suo supervisore,[2] era alle prese con un primo tentativo di ritorno ad una forma di razionalismo premoderna, un razionalismo che non fosse condannato alle aporie in cui restava avvinghiata la *ratio* illuministica. Maimonide, che nel libro spinoziano veniva ancora identificato come un ebreo credente, entrava quindi prepotentemente al centro della riflessione straussiana come terza via rispetto al problematico ateismo morale della *Redlichkeit*, che sostanziava il sionismo politico, e all'ortodossia religiosa prospettata da un'eventuale *teshuvah*. Ma se fra il 1931 ed il 1935 il grande Rambam sembra lasciarsi comprendere ancora attraverso categorie vagamente tomiste,[3] sarà solo nella seconda metà degli anni trenta, a partire da una coppia di saggi dedicati a lui, Al-Farabi, alla profetologia dei *falāsifa* ed alla collocazione di quest'ultima all'interno della filosofia politica di matrice platonica, che Strauss riuscirà ad appropriarsi dei concetti chiave di quella che sarà la sua speculazione matura e definitiva attorno al problema del rapporto fra filosofia e legge, pensiero e società, vita contemplativa e vita politica.

La nuova lettura straussiana di Maimonide e del medioevo ebraico-islamico, cui non possiamo in questa sede fare più che un accenno,[4] è talmente elettrizzante da spingere il giovane ricercatore, alla soglia dello *Schwabenalter*, a ricorrere ad una celebre immagine nietzscheana. Pensando agli effetti che avrebbe potuto avere la sua radicale interpretazione dell'insegnamento del *Moreh nevukhim* sull'ebraismo, in cui l'autorità di Rambam regge il paragone con l'autorità dell'Aquinate rispetto al cattolicesimo, egli si chiede: «Wenn ich die Wahrheit in meiner Faust habe – darf ich die Faust öffnen?».[5]

«Strauss's Recovery of Esotericism»; cfr. sul tema dell'ebraismo in Strauss Altini, «Oltre il nichilismo».

2 Cfr. la lettera del 7 gennaio 1930 a Krüger, in Strauss, *Gesammelte Schriften*, B. 3, p. 559; ogni citazione dall'epistolario farà riferimento a questo volume.

3 Cfr. la lettera del 22 giugno 1952 a Scholem, pp. 727-728.

4 Un completo resoconto dello sviluppo dell'interpretazione straussiana di Maimonide, articolata in tre fasi successive, di cui la decisiva è quella seguente le scoperte del 1938, viene fornito in Green, *Jew and Philosopher*.

5 Lettera del 16 febbraio 1938 a Klein, p. 550; cfr. inoltre la lettera, allo stesso destinatario, del 23 luglio 1938, pp. 553-554.

In questa congiuntura di scoperte, o meglio riscoperte, esplosive, Strauss riesce a maturare una sensibilità interpretativa tale da permettergli di dischiudere i sette sigilli con cui Rambam ha criptato il suo insegnamento e, attraverso lo studio delle sue fonti, risalire alle figure cardinali del pensiero filosofico politico classico. Alla scoperta di un «doppio fondo» negli scritti di Maimonide si accompagna infatti la rivalutazione di un autore a lungo ingiustamente trascurato e relegato a funzione accessoria. Accanto a personalità canonicamente riconosciute nell'olimpo della storiografia, della filosofia e della poesia come Erodoto, Esiodo, Tucidide e Platone, nella rinnovata visione straussiana ritrova il posto che gli spetta «il più grande imbroglione» della storia, il dissimulatore Senofonte, l'allievo di Socrate che ha indossato gli innocui e poco affascinanti panni del generale in pensione per consegnare gli insegnamenti del maestro all'eternità, e tuttavia destinandoli solamente ai lettori intelligenti ed accorti, ovvero a coloro che sanno pensare da sé, ai filosofi del futuro. La prima lettera in cui ricorre il nome di Senofonte è datata 27 novembre 1938: «Erodoto, Tucidide e Senofonte *non* sono [...] degli storici, sono piuttosto gli autori di scritti essoterici, protrettici»,[6] quegli scritti dedicati all'educazione dei giovani, come indicato da Platone nel terzo libro della *Repubblica*.[7] Poco più avanti ecco il primo esplicito riferimento all'arte della scrittura di Senofonte, e a come questi abbia nascosto fra le righe delle sue opere politiche il ritratto del suo maestro per *via negativa*: «Voglio mostrarlo concretamente attraverso la *Ciropedia* di Senofonte, che è un grande libro di sublime ironia: quello che Socrate è, viene mostrato per mezzo della caricatura di Ciro. Solo attraverso la mediazione di questa caricatura Senofonte mostra il Socrate vero, nascosto».[8] Il ritratto del sovrano di Persia, nel sottolineare indirettamente la negatività dell'assenza di *paideia*, dimostra *ad oculos* la necessità e superiorità dell'educazione sulla barbarie, dovesse questa essere pure foriera di onore e gloria come nel caso del Gran Re: il modello classico di specchio dei principi racchiuderebbe in sé la critica immanente della vita politica nella sua massima incarnazione rinviando ad un modello totalmente diverso, quello del filosofo e della vita contemplativa. La settimana successiva, ai primi di dicembre, Strauss torna a scrivere all'amico Jasha del suo entusiasmo per la storia della «Greek political philosophy»:[9]

6 Lettera del 27 novembre 1938 a Klein, p. 559.

7 Per un bilancio del guadagno filosofico portato dalla riscoperta della scrittura essoterica, si vedano almeno Bangley, «On the Practice of Esotericism»; Howse, «Reading Between the Lines»; De Launay, «Leo Strauss et la découverte du classicisme ésotérique chez Lessing»; Kochin, «Morality, Nature, and Esotericism in Leo Strauss's *Persecution and the Art of Writing*»; Frazer, «Esotericism Ancient and Modern»; Melzer, «Esotericism and the Critique of Historicism»; Melzer, «On the Pedagogical Motive for Esoteric Writing».

8 Lettera del 27 novembre 1938 a Klein, p. 559.

9 Lettera del 2 dicembre 1938 a Klein, p. 560.

egli è persuaso che i grandi filosofi abbiano scritto, come già suggeriva Pascal, di politica solo per scherzo, o *ironice*. Lo stesso Socrate sarebbe stato solamente un moralista essoterico – una tesi che implica la natura privatamente teoretica dell'impegno filosofico di colui che secondo la tradizione avrebbe portato la filosofia nella città, concentrandosi esclusivamente sulle cose umane. La cosa ancor più sorprendente è che Strauss si sente in grado di dimostrare ciò sulla base dei *Memorabili*, ovvero uno degli scritti che più hanno fornito alla tradizione argomenti per confermare il giudizio 'aristotelico' attorno all'effettiva attività socratica. Egli rende manifesta la sua intenzione di scrivere un articolo sulla *Costituzione degli Spartani* in una lettera del 16 febbraio 1939: spiega infatti all'amico Klein di voler dimostrare come «l'apparente lode di Sparta sia in verità una satira di Sparta, ovvero del laconismo ateniese». Strauss quindi si sbilancia, esprimendo un giudizio di preferenza che, alla luce degli ultimi due libri da lui pubblicati in vita, possiamo immaginare essere restato tale e quale lungo la sua intera carriera:

> Senofonte è il mio preferito, perché ha avuto il coraggio di camuffarsi da idiota e in tal guisa attraversare i millenni – è il più grande imbroglione che io conosca – credo che egli abbia fatto nei suoi scritti esattamente quello che Socrate ha fatto nella sua vita. Ad ogni modo in lui la morale è assolutamente essoterica, e all'incirca una parola su due ha un doppio significato. *Kalokagathia* era un insulto nel 'circolo' socratico, come 'filisteo' o 'borghese' nel XIX secolo. E *sophrosyne* è essenzialmente il dominio di sé nell'espressione delle opinioni – in breve, qui c'è un intero sistema di parole in codice esattamente come in Maimonide.[10]

Dodici giorni più tardi, incalzato dall'urgenza della consegna, Strauss confida al sodale di iniziare a vedere «terra»: «Ora è fuori discussione che il Socrate di Senofonte sia *identico* a quello platonico – solo che Senofonte mostra un Socrate *ancora* più nascosto, *ancora* più, rispetto a Platone, *hos phaneros en*. Ed inoltre egli è molto più aristofanesco (= osceno) di Platone».[11] Una lunga lettera del 25 luglio, in cui Strauss annuncia la pubblicazione dell'*Opusculum Xenophonteum* per il novembre dello stesso anno nella rivista *Social Research*, registra la definitiva maturazione delle intuizioni che avevano costellato i mesi precedenti. Egli conferma l'idea secondo cui il Socrate di Platone e quello di Senofonte siano sostanzialmente identici; ora viene posto l'accento sul fatto che condividono il medesimo insegnamento, il cui nocciolo diventerà, d'ora in avanti, il tema centrale delle ricerche di Strauss:

10 Lettera del 16 febbraio 1938 a Klein, p. 567.

11 Lettera del 28 febbraio 1939 a Klein, p. 569.

Il problema dei *Memorabili* è identico al problema della *Politeia*: la relazione problematica tra *dikaiosyne* e *aletheia*, o fra la vita pratica e quella teoretica. La tecnica di Platone e Senofonte è in gran parte identica: nessuno scrive a proprio nome: l'autore dei *Memorabili* come quello della *Anabasi non* è Senofonte, quanto un io anonimo; nei *Memorabili* Senofonte è l'unico *synon* che Socrate caratterizza come «imbecille».[12]

Circa due settimane più tardi, nella lettera datata 7 agosto, Strauss può concludere: «Ad ogni modo credo di aver essenzialmente compreso gli scritti socratici di Senofonte».[13]

2 La *Repubblica dei Lacedemoni* come saggio sulla tirannide

The Spirit of Sparta and the Taste of Xenophon (1939) è, secondo una certa prospettiva, lo scritto più 'programmatico' di Leo Strauss, momento conclusivo della vivacissima stagione degli anni trenta[14] e centro nevralgico della maturazione di *tutti* gli interessi che egli avrebbe esplicitato lungo il suo incomparabile cammino filosofico.

Si tratta di un vibrante articolo di tenore filologico e filosofico[15] che può vantare due primati nell'itinerario intellettuale di Leo Strauss: è il primo studio edito dedicato espressamente a Senofonte ed è altresì il saggio inaugurale della straussiana «ermeneutica inter-lineare»,[16] approccio noto a specialisti e grande pubblico grazie a *Persecution and the Art of Writing* (1941)[17] che comparve due anni dopo, sulla stessa rivista.

È significativo che tale progetto di riattualizzazione del pensiero socratico di Senofonte abbia come punto di partenza l'enigmatico opuscolo

12 Lettera del 25 luglio 1939 a Klein, p. 574.

13 Lettera del 7 agosto 1939 a Klein, p. 576.

14 Fondamentali ed essenziali i saggi di Meier, «How Strauss became Strauss», e Ruderman, «Through the Keyhole», contenuti nel recente Yaffe, Ruderman, *Reorientation*.

15 In quanto studio interpretativo (non come commentario dettagliato), l'articolo è stato definito «notevole», «brillante» e «lucido», cfr. Proietti, *Lysander and the Spartan Polity*, p. 187, n. 2

16 «Ermeneutica inter-lineare», «principio della reticenza» e «arte della scrittura esoterica» convergono ma non coincidono. Si veda il capostipite di tutta la letteratura in merito, ovvero Momigliano, «Ermeneutica e pensiero politico classico in Leo Strauss».

17 Un accenno ad una «Public Lecture on Persecution and the Art of Writing» è presente nella lettera di Strauss a Jacob Klein del 28 novembre 1939, p. 585. Nell'articolo del 1941 l'unico confronto diretto, ma molto significativo, con Senofonte è diretto alla sezione XIII del *Cinegetico*, cfr. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, p. 29 nota 11; trad. it., p. 27, nota. Lo stesso riferimento a *Cyneg.* 13.6 compare nella lettera di Strauss a Jacob Klein del 7 agosto 1939, p. 576. Per approfondimenti su questo periodo si veda Johnson, «Strauss on Xenophon».

Lakedaimonion Politeia, il cui testo autorizza ancor oggi gli antichisti a chiedersi se Senofonte sia stato uno scrittore ingenuo e maldestro o un genio capace di tutto (*panourgos*, termine che in tedesco diventa *Gauner* e in inglese *rascal* o, nel peggiore dei casi, *con artist*), un individuo antipatriottico ovvero un gentiluomo eccellente dotato di *phronesis* e di 'buon gusto' attico.[18] Senofonte, nell'articolo di Strauss, viene presentato in quest'ultimo modo, come «anima davvero regale» che preferì attraversare i secoli travestito «da mendicante» o «da idiota» piuttosto che divulgare l'insegnamento esoterico di Socrate.

Al fine di illuminare, almeno parzialmente, le «intenzioni di Senofonte», sulla base dell'ambizioso metodo straussiano, distinguiamo alcuni piani di questo poliedrico articolo del 1939, accennando, ove necessario, alla giustificazione di alcune scelte della traduzione proposta.

A) Innanzitutto l'articolo *The Spirit of Sparta* è in assoluto il primo degli interventi straussiani dedicati a Senofonte[19] e anche il primo saggio dedicato a un filosofo greco classico (negli anni trenta gli autori di riferimento erano stati Spinoza, Maimonide e Hobbes).

B) Negli scritti straussiani su Senofonte è presente una diagnosi generale per spiegare il declino della fama secolare di Senofonte, preservatasi solida fino al XVIII secolo. La responsabilità principale dell'inizio del discredito del filosofo ateniese sarebbe conseguenza dell'attività di *debunking* del celebre storico Niebuhr.[20] Nel XIX secolo questa tendenza

18 Jean Luccioni – il traduttore del *Gerone* per il volume di Strauss-Kojève, *De la Tyrannie* (1954) – considerava Senofonte un opportunista capace di sostenere di volta in volta valori monarchici o democratici, ideali politici persiani, spartani ed ateniesi e quindi un panegirista sincero e tuttavia maldestro e parziale del sistema costituzionale di Sparta, cfr. Luccioni, *Les idées politiques et sociales de Xénophon*, p. 144 ss. In una prospettiva opposta a quella di Strauss, Luccioni riteneva che il *Gerone* fosse un vero e proprio *speculum principis*, complementare alla *Ciropedia,* opera rivolta anche ai popoli (pp. 259-261). Complemento del *Gerone* sarebbe, altresì, la *Repubblica dei Lacedemoni*: in quest'ultimo opuscolo Senofonte avrebbe voluto indagare come impedire al potere regale di diventare tirannico (p. 151) mentre nel *Gerone* l'obiettivo sarebbe stato quello di individuare i mezzi per trasformare la tirannide in regno (p. 151, nota 81). Sulla complementarietà di alcuni scritti senofontei si veda anche Zuolo, «Infelicità tirannica e realismo politico», in cui però non viene menzionata la *Repubblica dei Lacedemoni*.

19 La serie senofontea delle opere di Strauss prosegue con le note opere *On Tyranny* (1948); *Xenophon's Socratic Discourse. An Intrepretation of the «Oeconomicus»* (1970), *Xenophon's Socrates* (1972). Postumo è lo scritto *Xenophon's «Anabasis»* (1975). Ancora inedito (ne esiste un'edizione non critica) è il seminario *The Works of Xenophon* (1962) nel quale veniva analizzata anche la *Ciropedia*.

20 Si tratta, con buona probabilità, del saggio Niebuhr, «Über Xenophon Hellenika» in cui lo storico, con indignazione e rabbia non dissimulate, proiettava sul conflitto Atene-Sparta umori legati all'umiliazione napoleonica della Prussia. Lungo il XIX secolo, parallelamente al declino della reputazione di Senofonte causato dall'attitudine dell'*Higher Criticism*, Strauss attribuisce l'estinzione della nozione di tirannide come categoria filosofico-politica all'azione combinata di scienze sociali e storicismo.

si sarebbe consolidata con l'*Higher Criticism* applicato ai classici greci ovvero con un approccio filologico ed ermeneutico che, moltiplicando congetture e interpolazioni sempre più ardite, generò nuove edizioni delle opere contenute nel *corpus* senofonteo, con l'effetto (a volte preterintenzionale) di svuotare e depotenziare l'originale posizione dell'autore. Gli *avatar* novecenteschi dell'*Higher Criticism*, che Strauss aveva sotto gli occhi mentre redigeva il proprio articolo, continuarono tale opera per tutta la prima metà del XX secolo.[21]

C) Rispondendo alla sfida dell'*Higher Criticism*, Strauss non solo propone una lettura forte secondo cui a Senofonte devono essere attribuite tutte le tesi esplicite ricavabili dal suo opuscolo (riducendo al minimo gli emendamenti), ma un approccio fortissimo in virtù del quale rientrano nelle intenzioni di Senofonte le contraddizioni, le omissioni, le lacune e la stessa posizione anomala del capitolo XIV della *Repubblica dei Lacedemoni*, ovvero l'unica sezione in cui l'intento encomiastico verso la Sparta fedele alla legislazione di Licurgo cede il posto alla critica della Sparta egemonica del IV secolo. L'opuscolo sarebbe quindi autentico, unitario[22] e le sezioni testuali sarebbero state conservate nel testo tràdito nell'ordine voluto dall'autore. Con il tempo, l'approccio di Strauss si è rivelato fecondo ed è stato preso in alta considerazione dagli studiosi più rinomati di Senofonte.[23]

21 A tale indirizzo novecentesco vanno ascritti, per limitarci agli studiosi più noti, Marchand, editore inglese dell'*opera omnia* di Senofonte; Ollier e Luccioni, editori francesi rispettivamente della *Repubblica dei Lacedemoni* e del *Gerone*; Delebecque e infine Tigerstedt. Per ironia della sorte, l'opera dell'*Higher Criticism* trova il suo culmine, proprio nell'anno in cui esce *On Tyranny* (1948), nel breve saggio della Chrimes, *The Respublica Lacedaemoniorum, Ascribed to Xenophon*, nel quale vengono presentate due ipotesi davvero singolari: la *Repubblica dei Lacedemoni* viene attribuita ad Antistene e il cruciale capitolo XIV viene posto all'inizio dell'opera (nell'edizione Ollier del 1934, invece, era stato collocato come conclusione). Entro una lunga e dettagliata nota, dopo aver respinto gli argomenti di Momigliano, Tigerstedt stronca sarcasticamente l'articolo di Strauss del 1939 collocandolo tra le deviazioni patologiche, proprio insieme al saggio della Chrimes e a quello di Bruno Keil, con queste parole: «A third curiosity is Leo Strauss' suggestion that *Lak. Pol.* in actual fact is a piece of subtle irony at the expense of Sparta – so subtle that no one previous to Strauss had perceived it […] According to Strauss, chapter XIV occupies its proper place as a warning signal to the unsuspecting reader» (*The Legend of Sparta in Classical Antiquity*, vol. I, pp. 462-464 n. 530).

22 Oltre Strauss, a favore dell'unità della *Repubblica dei Lacedemoni* sono: Momigliano, «Per l'unità logica della *Lakedaimonion Politeia* di Senofonte»; Bordes, *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, pp. 198-199. Contrari sono: Bazin, *La République des Lacédémoniens de Xénophon*, p. vi; Ollier, *La république des Lacédémoniens*, pp. vii-xi; Luccioni, *Les idées politiques et sociales de Xénophon*, pp. 173-174; Tigerstedt, *The Legend of Sparta in Classical Antiquity*, p. 169.

23 Cfr. Nadon, *Xenophon's Prince*, pp. 1-3; Humble, *Xenophon's Views of Sparta*; Humble, «The Author, Date and Purpose of Chapter 14 of the *Lakedaimonion Politeia*»; Gaile-Irbe, *Réformer la tyrannie*; Farell, *Xenophon in Context*.

D) Dalla sua interpretazione interlineare Strauss giunge all'ipotesi che il libello di Senofonte non sia un autentico *logos* epidittico ma uno scritto filosofico, ricalcante l'esempio di altri «storici-filosofi esoterici» (quale Erodoto). Ad allontanare l'opuscolo dal genere encomiastico sarebbe la sua natura di scritto satirico esoterico, volto a denunciare – solo a un lettore consapevole dell'ironia implicata nella satira – l'invivibilità della «costituzione» spartana e le contraddizioni della pratica delle virtù risalente alla volontà di Licurgo e dei suoi collaboratori.

E) *The Spirit of Sparta and the Taste of Xenophon* può essere considerato un'opera propedeutica e complementare a *On Tyranny* (1948) e ne costituisce, in un certo senso, una delle molte chiavi di lettura. In questo senso l'articolo del 1939 viene qui presentato come un saggio sulla tirannide.[24] Per quanto concerne il rapporto tra Sparta e la tirannide, nel testo dell'opuscolo di Senofonte compaiono due accenni espliciti alla tirannide sul piano delle cariche formali di governo. I veri tiranni sarebbero stati gli efori, ai quali gli stessi re erano soggetti dovendo rinnovare annualmente il patto con la *polis* attraverso un giuramento.[25] A Sparta vengono deformate tutte del dimensioni del politico: utilizzando la terminologia di Julien Freund, vengono portati al limite il rapporto governante-governato, il rapporto amico-nemico, il rapporto pubblico-privato, distorti i mezzi del politico (astuzia e violenza) e interpretato in modo inaccettabile il fine stesso del politico (il bene comune). Il risultato è una tirannide ossessiva e cripto-totalitaria.[26]

Alla luce di questo assunto, indubbiamente audace, secondo cui la *Repubblica dei Lacedemoni* è un trattato sulla tirannide operiamo una breve ricognizione di alcuni teoremi di Strauss, rimandando al testo lo sviluppo effettivo dell'argomentazione. Nel tessuto del testo senofonteo Strauss scopre progressivamente tutta una serie di opposizioni.

Innanzitutto la contrapposizione tra *politeia* in senso stretto (costituzione) e *politeia* come insieme di istituzioni informali, abitudini e modi di vita

24 Oltre a Strauss, cfr. l'esplicita presa di posizione di Higgins, *Xenophon the Athenian*, cap. 4, pp. 60-75.

25 Negli anni settanta Higgins è colui che ha più valorizzato il rapporto tra *Repubblica dei Lacedemoni* e *Gerone*: «But Sparta is caught in its own trap. Those who oversee the laws and to whom the kings make their oath are, in fact, the masters. Xenophon thus calls the *ephors* tyrants; for the *Constitution [of Lacedaemonians]* too, like the *Hiero*, is an essay against tyranny, perhaps a reply to a work of the same name written by a man for whom Xenophon had little use, Kritias, one of the Thirty» (*Xenophon the Athenian*, p. 75).

26 «In the *Hiero* Xenophon presents as tyrant a man whose life is individual in the extreme. In the *Constitution* he reveals another kind of tyranny no less serious than the first. Both share a pervasively belligerent attitude, both neglect the bonds of family and friend. And both live in a world of fear, the individual tyrant in fear of a rival domestic or foreign, the Spartan in fear of the prefect at home and the non-Spartan abroad. But the Spartan tyranny is more complex. It is naturally an affront to modern liberalism insofar as it hallows the repression of the individual by the group, emphasizing the public rather than the primacy of the private» (Higgins, *Xenophon the Athenian*, pp. 73-74).

(*epitedeumata*). Laddove tutta la critica concorda nel ritenere il titolo poco pertinente, Strauss ne fa un autentico segno dell'autentica ironia socratica di Senofonte. Strauss parla del tenore aristofanesco della *Repubblica dei Lacedemoni* così come, in maniera più libera, rivolgendosi al fidato Klein, qualifica l'opera come *opusculum oscenum*.[27] Parlare di oscenità in riferimento a quest'opera, volta ad analizzare un 'regime' costituzionale, non è improprio perché l'oggetto tematizzato da Senofonte non si esaurisce affatto al mero assetto formale delle magistrature ovvero all'ordinamento giuridico e politico (*archai*) bensì comprende innanzitutto i costumi ovvero le istituzioni informali (*epitedeumata*). In questo senso è preferibile parlare di *Repubblica dei Lacedemoni* piuttosto che di *'Costituzione' degli Spartani* a meno di dare al termine costituzione un senso non giuridico. Alle pratiche sociali degli Spartani sono dedicate interamente le prime sezioni, irte di aporie ben enucleate da Strauss.

Laddove altri studiosi hanno rilevato l'opposizione tra *nomos* e *syntheke*[28] o tra *archai* e *epitedeumata*[29] Strauss procede inesorabilmente alla scoperta di ciò che è troppo sottile per i critici appartenenti a un indirizzo tradizionale. Tra le pieghe di un articolo in apparenza dedicato alle aporie filologiche di un opuscolo di Senofonte si intravede un ardore filosofico inaspettato e attraverso le transizioni violente delle interpretazioni interlineari si è esposti a un vero diluvio di questioni filosofiche: opposizione tra «ma io» e «tutti» nell'*incipit* della *Repubblica dei Lacedemoni*; opposizione tra virtù in tempo di pace e virtù in tempo di guerra; opposizione tra tutte le virtù di tutti praticate pubblicamente e virtù dei pochi saggi; opposizione tra Efori e Re; opposizione tra la Sparta licurghea del passato e la Sparta egemonica che collassò a Leuttra; opposizione tra leggi scritte e leggi non scritte; opposizione tra Sparta reale e «spirito di Sparta» (che per Strauss non è né un «miraggio», né un'idealizzazione, né una leggenda); opposizione tra «spirito di Sparta» e «spirito di Atene»; opposizione tra «il precipitoso Crizia» e «il lento Senofonte»; opposizione tra discorso e azione; opposizione tra duro lavoro e pensiero; opposizione tra discorso comico e commedia classica; opposizione tra buon gusto e cattivo gusto; opposizione tra gusto e «qualcosa che è più che gusto»; opposizione tra educazione e filosofia; opposizione tra compatibilità relativa con la filosofia e incompatibilità assoluta con essa; opposizione tra vita politica e vita filosofica; opposizione tra pietà ed empietà, opposizione tra ermeneutica

27 Lettera di Strauss a Jacob Klein del 10 marzo 1939, p. 569.

28 Cfr. Momigliano, «Per l'unità logica della *Lakedaimonion Politeia* di Senofonte».

29 Secondo Vincent Azoulay il primato de costumi (*epitedeumata*) sulle regole formali del sistema giuridico, e il conseguente processo di de-istituzionalizzazione dell'*archè*, sarebbe portato al parossismo proprio da Senofonte che, in tal modo, avrebbe aperto la strada alla combinazione di autorità carismatica, filantropia ed evergetismo tipica delle monarchie ellenistiche. Cfr. Azoulay, «Isocrate, Xénophon ou le politique transfiguré».

interlineare ed ermeneutica della critica storica. Infine opposizione tra veleno ed antidoto ovvero tra Rousseau e Senofonte.

Prima di lasciare il lettore al testo, segnaliamo una soluzione controversa presente nella traduzione italiana che qui presentiamo. Si tratta della traduzione del verbo *steal*, reso con «rubare», sia quando compare in contesti poco problematici, sia nello scioccante principio di Licurgo secondo cui «stealing is good». Quest'ultima espressione è stata tradotta da Olivier Sedeyn non come riferentesi a un furto determinato ma come espressione di un «fare/agire di nascosto», conformemente alla semantica inglese del termine.[30] Si segnala che la decisione di usare «rubare» permette di evitare perifrasi improprie e circonlocuzioni eufemistiche ma il senso in cui si deve intendere *stealing* è proprio quello ben individuato dal traduttore francese dell'articolo di Strauss: un «agire furtivo» costituzionalizzato dalla volontà del mitico legislatore di Sparta che, come la tirannide, pare elemento davvero difficile da integrare in un sano quadro 'costituzionale'.[31]

Bibliografia

Altini, Carlo. «Oltre il nichilismo: *Ritorno* all'ebraismo e crisi della modernità politica in Leo Strauss». In: Strauss, Leo. *Filosofia e Legge: Contributi per la comprensione di Maimonide e dei suoi predecessori*. A cura di Carlo Altini. Firenze: Giuntina, 2003, pp. 7-125.

Azoulay, Vincent. «Isocrate, Xénophon ou le politique transfiguré». *Revue des études anciennes*, 108 (1), 2006, pp. 133-153.

Bangley, Paul J. «On the Practice of Esotericism». *Journal of the History of Ideas*, 53 (2), 1992, pp. 231-247.

Bazin, Hippolyte. *La République des Lacédémoniens de Xénophon: Étude sur la situation intérieure de Sparta*. Paris: Ernest Leroux, 1885.

Bordes, Jacqueline. *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*. Paris: Les Belles Lettres, 1982.

De Launay, Marc. «Leo Strauss et la découverte du classicisme ésotérique chez Lessing». *Les études philosophiques*, 65 (2), 2003, pp. 245-259.

30 Per la traduzione francese di Olivier Sedeyn cfr. Strauss, *Le discours socratique de Xénophon suivi de Le Socrate de Xénophon et en appendice L'esprit de Sparte et le goût de Xénophon*, pp. 213-242. «Stealing is good» è tradotto con «le fait d'agir en cachette est bon» (p. 220) e «il est bon de faire quelque chose en cachette» (p. 223); «the instruction in stealing» viene reso con «l'instruction à agir en cachette» (p. 220). In altri contesti viene reso, meno efficacemente, con «vol» (p. 221).

31 Per un uso straussiano di *steal* (virgolettato) come «finta» si veda anche Strauss, «Xenophon's *Anabasis*», p. 131. Per considerazioni sulla semantica greca del «rubare»: Wheeler, *Stratagem and the Vocabulary of Military Trickery*, pp. 25-41, e Pelloso, *Studi sul furto nell'antichità mediterranea*, cap. 2.

Edelstein, Emma. *Xenophontische und Platonische Bild des Sokrates*. Berlin: Emil Ebering, 1935.
Farell, Christopher A. *Xenophon in Context: Advising Athens and Democracy*. London: Faculty of Classics of King's College, 2012.
Gaile-Irbe, Agnese. *Réformer la tyrannie: Étude du Hiéron de Xénophon*. Thèse dirigée par Laurent Pernot. Vol. 1. Strasbourg: Université de Strasbourg, 2011.
Green, Kenneth H. *Jew and Philosopher: The Return to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss*. Albany, NY: SUNY Press, 1993.
Habben, Fooke. *De Xenophontis libello, qui «Lakedaimoniôn politeia» inscribitur*. Anklam: R. Poettcke Nachf, 1909.
Higgins, William E. *Xenophon the Athenian: The Problem of Individual and the Society of the Polis*. Albany, NY: SUNY Press, 1977.
Howse, Robert. «Reading Between the Lines: Exotericism, Esotericism, and the Philosophical Rhetoric of Leo Strauss». *Philosophy and Rhetoric*, 32 (1), 1999, pp. 60-77.
Humble, Noreen. *Xenophon's Views of Sparta: A Study of the «Anabasis», «Hellenika» and «Respublica Lacedaemoniorum»*. Hamilton (Ontario): McMaster University, 1997.
Humble, Noreen. «The Author, Date and Purpose of Chapter 14 of the *Lakedaimonion Politeia*». In: Tuplin, Christopher; Azulay, Vincent (eds.). *Xenophon and his World*. Stuttgart: Franz Steiner, 2004, pp. 215-228.
Johnson, David M. «Strauss on Xenophon». In: Hobden, Fiona; Tuplin, Christopher (eds.). *Xenophon: Ethical Principles and Historical Enquiry*. Leiden; Boston: Brill, 2012, pp. 123-159.
Kochin, Michael S. «Morality, Nature, and Esotericism in Leo Strauss's *Persecution and the Art of Writing*». *The Review of Politics*, 64 (2), 2002, pp. 261-283.
Chrimes, Kathleen M.T. *The Respublica Lacedaemoniorum, ascribed to Xenophon*. Manchester: Manchester University Press, 1948.
Luccioni, Jean. *Les idées politiques et sociales de Xénophon*. Paris: Ophrys, 1946.
Momigliano, Arnaldo. «Per l'unità logica della *Lakedaimonion Politeia* di Senofonte». *Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica*, 15, 1936, pp. 170-173.
Momigliano, Arnaldo. «Ermeneutica e pensiero politico classico in Leo Strauss». In: Momigliano, Arnaldo. *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*. Roma: Edizioni di Storia e di Letteratura, 1969, pp. 117-128.
Nadon, Christopher. *Xenophon's Prince: Republic and Empire in the «Cyropaedia»*. Berkeley: University of California Press, 2001.
Niebuhr, Barthold Georg. «Über Xenophon Hellenika». *Rheinisches Museum*, 1, 1827 (= *Kleine historische und philologische Schriften*. B. 1. Bonn, 1828, pp. 464-482).

Ollier, François. *Xénophon: La république des Lacédémoniens*. Texte et traduction, avec une introduction et un commentaire. Lyon: BOSC Frères, 1934.

Pelloso, Carlo. *Studi sul furto nell'antichità mediterranea*. Padova: CEDAM, 2008.

Prinz, Wilhelm. *De Xenophontis Cyri institutione*. Göttingen: Dieterich, 1911.

Proietti, Gerald. *Lysander and the Spartan Polity: An Introduction to Xenophon's «Hellenika»*. Chestnut Hill, MA: Boston College, 1981.

Proietti, Gerald. *Xenophon's Sparta: An Introduction*. Leiden; New York: Brill, 1987.

Strauss, Leo. «The Spirit of Sparta and the Taste of Xenophon». *Social Research*, 6 (4), 1939, pp. 502-536. Trad. fr.: *Le discours socratique de Xénophon suivi de Le Socrate de Xénophon et en appendice L'esprit de Sparte et le goût de Xénophon*. Traduit de l'anglais e présenté par Olivier Sedeyn. Combas: Éditions de l'Éclat, 1992, pp. 213-242.

Strauss, Leo. *Persecution and the Art of Writing*. Chicago: University of Chicago Press, 1952. Trad. it.: *Scrittura e persecuzione*. Traduzione di Giuliano Ferrara e Fiammetta Profili; introduzione di Giuliano Ferrara. Venezia: Marsilio, 1990.

Strauss, Leo. «Xenophon's *Anabasis*». *Interpretation*, 4 (3), 1975, pp. 117-147.

Strauss, Leo. *Gesammelte Schriften*, B. 3, *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften - Briefe*. Hrsg. von Heinrich und Wiebke Meier. Stuttgart; Weimer: J.B. Metzler, 2001.

Tigerstedt, Eugène Napoléon. *The Legend of Sparta in Classical Antiquity*. Vol. 1. Stockholm: Almquist & Wiksell, 1965.

Watson, John Selby. *Xenophon's Minor Works*. London: G. Bell, 1891.

Wheeler, Everett L. *Stratagem and the Vocabulary of Military Trickery*. New York: Brill, 1988.

Yaffe, Martin D.; Ruderman Richard S. (eds.). *Reorientation: Leo Strauss in the 1930s*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.

Zuolo, Federico. «Infelicità tirannica e realismo politico». In: *Senofonte. Ierone o della tirannide*. Roma: Carocci, 2012, pp. 9-47.

Lo spirito di Sparta o il gusto di Senofonte

Leo Strauss

Traduzione italiana di Giampiero Chivilò e Marco Menon

Xenophon non excidid mihi, sed inter philosophos reddendus est.
Quintiliano

Io non ho dimenticato Senofonte, egli ha il suo posto appropriato tra i filosofi.
Quint. 10.1.75-76

[502] Sembra che il trattato di Senofonte *Costituzione degli Spartani* sia dedicato all'elogio della costituzione spartana o, il che è lo stesso,[1] dello stile di vita spartano. Una lettura superficiale dà l'impressione che la sua ammirazione per Sparta sia senza riserve. Si è quindi ancora più sorpresi nel trovarlo dichiarare in modo alquanto brusco, verso la fine del trattato, che la Sparta contemporanea soffre di difetti molto gravi. Tuttavia in tutti i quindici capitoli eccetto il quattordicesimo egli elogia la Sparta contemporanea quasi quanto la Sparta dei tempi passati, e sembra parlare in maniera alquanto indistinta di quanto il legislatore spartano Licurgo aveva stabilito nel passato remoto e di ciò che gli Spartani stavano effettivamente facendo nella sua epoca. Questo equivale a dire che il trattato, nel suo complesso, nasconde la condanna, inserita verso la fine, della Sparta contemporanea. Per nascondere ulteriormente tale condanna, Senofonte utilizza uno strano accorgimento: egli non la mette proprio alla fine,[2] dove troverebbe la sua collocazione appropriata ma dove darebbe nell'occhio, ma la infila da qualche parte nell'ultima sezione del trattato.

Ma perché egli nasconde la propria condanna della Sparta contemporanea in modo così inadeguato? Non avrebbe potuto dissimularla in maniera molto più efficace semplicemente omettendola? Questo naturalmente è vero, ma la mera omissione avrebbe avuto un grande svantaggio: in tal

1 Cfr. Aristot. *Pol.* 1295b 1.

2 Cfr. l'«epilogo» della *Ciropedia* di Senofonte.

caso nessuno avrebbe potuto vedere che Senofonte non era cieco davanti ai seri difetti della Sparta del suo tempo e qualsiasi lettore ragionevole, che avesse avuto quei difetti di fronte a sé, avrebbe considerato l'autore un folle prevenuto o un uomo affetto da partigianeria o un [503] rammollito corrotto da regalie, e non avrebbe preso del tutto sul serio la celebrazione della legislazione di Licurgo fatta dall'autore. Senofonte fu quindi costretto a dichiarare la propria condanna della Sparta contemporanea al fine di non compromettere il proprio elogio della Sparta antica. Ora, se avesse collocato tale condanna alla fine del trattato, avrebbe vanificato l'effetto complessivo di un lavoro che è dedicato non al biasimo ma all'elogio.[3]

Ciò non riesce comunque ad eliminare l'obiezione secondo la quale il modo in cui Senofonte dissimula la propria condanna della Sparta contemporanea sia davvero maldestro e che, considerando le sue grandi doti letterarie, qualunque ipotesi è preferibile all'assunzione secondo cui egli avrebbe utilizzato un accorgimento letterario in maniera sgraziata. A tale obiezione, che è ragionevole nella misura in cui è basata sul riconoscimento delle eccezionali doti di Senofonte, noi rispondiamo che se in un certo caso apparentemente gli capita di fare un cattivo lavoro in quanto scrittore, o in quanto pensatore, egli in effetti lo fa deliberatamente e per delle ragioni molto buone. Per quanto l'obiezione alluda a certi accorgimenti propri della critica storica,[4] noi replichiamo che metodi di tal sorta non dovrebbero essere applicati prima che le intenzioni dell'autore siano state veramente comprese. Questo per dire che, in primo luogo, nascondendo la propria condanna della Sparta contemporanea in maniera maldestra, Senofonte vuole farci capire che egli nasconde certe sue opinioni molto più importanti in un modo estremamente abile e, in secondo luogo, che il dovere dell'interprete non è sforzarsi di essere più saggio di Senofonte, ma di esercitare tutte le proprie facoltà di comprensione e di immaginazione al fine di fare qualche progresso verso la saggezza, prendendo Senofonte come guida.

I

Sembra che il primo capitolo del trattato sia dedicato all'elogio delle leggi di Licurgo riguardanti la procreazione dei figli. Senofonte mette in evidenza due importanti differenze tra il modo in cui gli altri Greci allevano

3 Si veda G. Prinz, *De Xenophontis Cyri institutione* (Göttingen, 1911), p. 74.

4 [L'espressione *Higher Criticism*, traducibile in modi disparati, viene qui resa con «critica storica». Nel presente articolo Strauss si riferisce polemicamente a questa tradizione ermeneutica (nata come critica biblica e poi adottata nello studio del mondo classico) in quattro luoghi (alle pagine 503, 521, 532, 535 dell'edizione originale). Per la differenza tra critica testuale (*Lower Criticism*) in stile 'erasmiano' e critica letteraria (*Higher Criticism*) in stile 'spinoziano' si veda Zenos, *The Elements of the Higher Criticism*, pp. 1-46.]

le loro future madri e le disposizioni di Licurgo; ma mentre spiega con perfetta chiarezza la seconda di queste differenze, egli sfiora appena la prima. Tutto ciò che dice a riguardo è: «Gli altri nutrono le ragazze che sono destinate a dare alla luce [504] dei figli, e che si suppone siano ben educate, con la più moderata quantità di verdure possibile, e con la minore quantità di carne possibile; riguardo al vino, o lo vietano completamente alle ragazze, o permettono loro di consumarlo solo se è diluito con acqua».[5] Egli omette, quindi, ogni menzione di ciò che Licurgo aveva stabilito circa il cibo e le bevande delle ragazze, o piuttosto non ce ne parla attraverso una dichiarazione esplicita, ma ci dà tutte le informazioni necessarie tra le righe, cioè nel modo in cui egli struttura l'intera argomentazione. Infatti la dichiarazione citata appartiene a un contesto che è destinato a presentare le differenze, e l'opposizione, tra le pratiche di altre città greche e le pratiche stabilite da Licurgo;[6] è quindi semplicemente un'introduzione a una dichiarazione molto più importante, soppressa da Senofonte, secondo cui le abitudini relative al cibo e alle bevande delle ragazze spartane erano differenti, e opposte, a quelle delle altre ragazze greche. In questo modo Senofonte ci fa capire che Licurgo permetteva alle ragazze spartane ampia quantità di cibo e vino non diluito. Permettere loro ampia quantità di cibo sembra essere una misura che contribuisce in massimo grado alla procreazione di una prole forte, lo scopo della sua legislazione che Senofonte sta discutendo nel contesto in esame. Perché allora non afferma esplicitamente cosa Licurgo avesse stabilito riguardo al cibo delle ragazze? L'enigma è risolto dal fatto che «ampia quantità di cibo» è intimamente connesso, nell'argomentazione di Senofonte, con «vino non diluito». Infatti, sebbene ci siano buone ragioni per dare alle giovani donne «ampia quantità di cibo», permettere loro vino greco non diluito può essere pericoloso. Noi sappiamo, da fonti facilmente accessibili, che le ragazze e le donne spartane erano famose per la loro rilassatezza di costumi in generale, e particolarmente in materia di sesso;[7] e conosciamo la stretta connessione tra Venere e Bacco. A causa della famosa licenziosità delle donne spartane, Senofonte non dice nulla della quantità e qualità del cibo e delle bevande che le ragazze spartane [505] consumavano, una saggia omissione in un trattato dedicato all'elogio di Sparta. Ma non sarebbe stato ancora più saggio se non avesse neppure menzionato le pratiche opposte di altre città greche? Se non siamo costretti ad assumere che egli fosse un folle incapace di rendersi conto di un'ovvia implicazione delle proprie dichiarazioni, o che fosse uno scrittore peggiore di quanto potrebbe esserlo il

5 *Lac.* 1.3.

6 *Lac.* 1.3-4. Cfr. 1.2.5 e 10.

7 Plat. *Leg.* 637c 1-2 (cfr. e 1-3) e 780d 9 sgg. Cfr. anche *Resp.* 548a-b, 549c-e e 550d 12; Aristot. *Pol.* 1269b 9-12 e 1270a 7-9; Eur. *Andr.* 595-601.

più affrettato *reporter*, dobbiamo credere che egli fece così per indicare impercettibilmente il lassismo delle donne spartane.

Questa conclusione è confermata dall'intero argomento del primo capitolo e, di fatto, dell'intero trattato. Immediatamente dopo aver alluso alla dieta delle ragazze spartane, Senofonte menziona i loro esercizi fisici. In tale contesto parla esplicitamente delle «femmine» spartane.[8] Usando tale espressione egli si riferisce, presumo, al fatto che le donne spartane erano lasciate alla loro natura animale molto più di quanto lo fossero gli uomini spartani, perché esse erano assai meno disciplinate. Solo l'educazione[9] avrebbe potuto rendere continenti le donne spartane e in questo caso avrebbe agito come un antidoto contro «l'ampia quantità di cibo e il vino non diluito». Ma nell'intero trattato Senofonte non dice una singola esplicita parola a proposito dell'educazione, se non fisica, delle donne spartane,[10] mentre enfatizza il fatto che l'educazione spartana rendeva continenti gli uomini spartani e il fatto correlato che, come [506] conseguenza della legislazione di Licurgo, «è diventato evidente che la tribù maschile è più forte di quella di natura femminile perfino per quanto riguarda la modestia».[11] Senofonte non dice nulla dell'educazione morale delle donne o del loro senso del pudore per la stessa ragione per cui non dice nulla della loro dieta.

Infatti non era la semplicità delle donne, ma solo la semplicità degli uomini ad essere promossa dalla legislazione di Licurgo. Ciò è mostrato da Senofonte all'inizio della sua trattazione delle leggi matrimoniali spartane, il terzo e ultimo argomento del primo capitolo. Lì egli spiega le disposizioni

8 Egli fa questo parlando prima della «tribù maschile e femminile» e quindi ponendo a contrasto «gli uomini» con «le femmine».

9 Cfr. 3.2.

10 Si noti la menzione dell'educazione di ragazze diverse dalle spartane in 1.3. Sembra che Senofonte parli dell'educazione delle ragazze spartane nel secondo capitolo, che è dedicato all'educazione dei bambini. In quel luogo egli usa solo una volta la parola non ambigua «figli» – all'inizio del capitolo, dove non sta ancora parlando dell'educazione spartana ma dell'educazione in quanto praticata in altre città greche. Immediatamente dopo sostituisce «figli» con la parola ambigua «bambini» e la utilizza lungo tutto il capitolo. In 2.5, parla del cibo estremamente frugale dei «bambini» spartani maschi; questa osservazione ci mostra nuovamente che il cibo delle bambine spartane «femmine» non era frugale. In 2.11 (sto seguendo la lezione dei manoscritti) ci informa che se nessun uomo più anziano non era disponibile a sorvegliare i bambini, il più sveglio dei «maschi» doveva prendere il comando; questo implica che i ragazzi e le ragazze spartani facevano insieme i loro esercizi fisici. (Le cattive conseguenze per la castità delle donne della co-educazione spartana furono messe in evidenza da Euripide, *loc. cit.*) Questa conclusione non è contraddetta ma anzi confermata da 1.4, dove Senofonte parla di competizioni agonistiche tra donne in quanto distinte da competizioni tra uomini; perché competizioni agonistiche tra adulti sono una cosa ed esercizi fisici tra bambini sono un'altra. Si confronti la traduzione di J.S. Watson degli Xenophon's *Minor Works* (London, 1891) p. 206, nota 3.

11 2.14 e 3.4. L'ironia della seconda dichiarazione è ancora più chiara se si confrontano tali passaggi con Plat. *Leg.* 802e 8-10, e Aristot. *Pol.* 1260a 22 sgg. e 1277b 20 sgg. Cfr. Xen. *Ag.* 6.7.

di Licurgo per esercitare gli Spartani alla continenza riguardo ai rapporti sessuali. Si ordinava al marito di provare vergogna se veniva visto quando entrava o usciva dalla stanza della moglie. L'obbedienza a questo ordine aveva, ed era destinata ad avere, un duplice effetto: aumentava il pudore e allo stesso tempo aumentava il desiderio. L'aumento del desiderio era comune a marito e moglie, mentre l'aumento del riserbo riguardava solo il marito.[12] Le altre leggi matrimoniali davano al marito una libertà sorprendentemente ampia nell'indulgere all'adulterio e nel permettere a sua moglie di indulgervi. A dire il vero sembra che tale libertà fosse praticamente senza limiti; infatti dopo aver spiegato due leggi già piuttosto liberali di per sé, Senofonte aggiunge che Licurgo «fece *molte* concessioni di tal sorta». Sebbene egli ci lasci solo indovinare l'effetto che queste concessioni erano destinate ad avere sulla castità delle donne, le quali per di più non erano soggette ad alcuna restrizione dietetica, egli afferma chiaramente che le donne avevano le proprie ragioni per essere soddisfatte di queste leggi: «infatti le donne [a Sparta] desiderano avere il controllo di due case».[13]

Noi concludiamo allora che il primo capitolo della *Costituzione degli Spartani*, apparentemente dedicato all'elogio della legislazione spartana concernente la procreazione dei figli, è in realtà una satira mascherata delle donne spartane. Ora, Senofonte non fa alcuna distinzione se non [507] verbale tra il comportamento effettivo delle donne spartane, presenti o passate, e il comportamento decretato dalla legislazione di Licurgo. Dobbiamo quindi dire che la satira relativa alle donne spartane è anche una satira di Sparta in generale e della legislazione di Licurgo.

II

Per mostrare l'eccellenza dell'educazione spartana, Senofonte contrappone l'educazione pubblica di Sparta, che conduce alla virtù, all'educazione privata praticata in altre città greche, che conduce all'effeminatezza. Qui egli usa lo stesso accorgimento impiegato in precedenza nel discutere le leggi spartane relative alla procreazione dei figli: egli indica due differenze principali tra, per dire, la pratica ateniese e la pratica spartana, e benché spieghi chiaramente la seconda differenza, non dice nulla circa una caratteristica saliente della prima e più importante differenza. Riguardo a ciò, egli dice che l'educazione spartana era pubblica, mentre l'educazione in altre città greche era privata. Tuttavia accenna anche al fatto che gli altri Greci «mandano i loro figli, non appena imparano a parlare […] immediatamente da insegnanti per apprendere le lettere, la musica e gli

12 Cfr. 1.5.

13 1.6-9. In merito alla ginecocrazia spartana, si veda Aristot. *Pol.* 1269b 24-34.

esercizi in palestra».[14] E non dice una parola né nel contesto immediato, né in altri passaggi del trattato, su ciò che Licurgo aveva stabilito o su ciò che gli Spartani stavano realmente facendo riguardo l'educazione in «lettere e musica». Questa omissione è tanto poco frutto del caso quanto la precedente, e quasi esattamente corrispondente, omissione delle leggi spartane sul regime alimentare per le ragazze: Senofonte ci informa tra le righe che a Sparta non vi era alcuna educazione degna di essere menzionata in lettere e musica.[15]

Cosa c'era la suo posto? L'educazione fisica, naturalmente. Tuttavia, l'educazione spartana aveva delle caratteristiche specifiche che Senofonte è molto ansioso di farci considerare. Egli enfatizza il fatto che i bambini spartani erano addestrati a rubare, come pure a rapinare e ad [508] ingannare, ed egli difende specialmente la pratica spartana di punire severamente i bambini che erano sorpresi a rubare con le seguenti osservazioni: «Qualcuno potrebbe dire: perché, allora, se egli [Licurgo] giudicava che fosse cosa buona rubare, ha disposto di infliggere molte sferzate a colui che fosse colto in flagrante? Perché, rispondo, come in tutte le altre cose che gli uomini insegnano, essi puniscono chi non esegue adeguatamente le istruzioni. Di conseguenza, gli Spartani puniscono coloro che vengono sorpresi a rubare maldestramente».[16] Il suo elogio dell'educazione spartana a «rubare bene» è in manifesta contraddizione con la sua condanna di tale pratica nella *Ciropedia*, e con il riferimento ad essa nell'*Anabasi* che è, credo, generalmente riconosciuto come ironico.[17] Una considerazione di questi paralleli ha condotto un recente curatore della *Costituzione degli Spartani* a dubitare della sincerità dell'elogio di questo tipo di educazione fatto da Senofonte.[18] Il dubbio è pienamente giustificato, ma insincerità è un termine troppo vago per ciò che deve essere chiamato, più precisamente, ironia. Oppure dobbiamo concludere che Senofonte, che non solo nell'*Anabasi* parlava ironicamente dell'educazione spartana a rubare ma che era, dopo tutto, un discepolo di Socrate, fosse incapace di ironia? Si può non vedere come la sua giustificazione del costume spartano che punisce coloro che «rubano maldestramente» sia basata sulla premessa ironica secondo cui «rubare è cosa buona», un'arte paragonabile alla grammatica o alla musica o forse, persino, all'economia? Un altro aspetto caratteristico dell'educazione spartana e della vita spartana in generale erano i comandi arbitrari, con punizioni severe, specialmente pesanti frustate, per chi fosse

14 2.1. Cfr. *Ap.* 16.

15 La menzione di «insegnanti» di bambini diversi da quelli spartani in 3.1 persegue lo stesso scopo, come appare dal confronto di tale paragrafo con il resto del capitolo.

16 2.6-9.

17 *Cyr.* 1.6.31-32. *An.* 4.6.14-15.

18 F. Ollier, *La république des Lacédémoniens* (Lyon, 1934), p. xxxiii.

sorpreso a disobbedire ai comandi.[19] L'elogio di Senofonte di tale metodo di educazione è contraddetto da ciò che dice altrove a proposito della superiorità dell'educazione attraverso persuasione e discorso rispetto all'educazione attraverso la coercizione.[20] Concludiamo quindi che l'argomento del secondo capitolo della *Costituzione degli Spartani* mira a lasciarci intravedere il [509] fatto che a Sparta l'istruzione in lettere e musica era sostituita dall'addestramento a rubare e da severe frustate.[21]

Questa conclusione è esposta ad un'obiezione che, a prima vista, sembra inconfutabile. Il parallelo più evidente alla descrizione di Senofonte dell'educazione spartana è la sua descrizione dell'educazione persiana, grosso modo all'inizio della *Ciropedia*. Un confronto delle due descrizioni mostra che egli considerava l'educazione persiana certamente superiore a quella spartana, per non dire che considerava la prima assolutamente perfetta. Ora, nella sua descrizione dell'educazione persiana egli cita di nuovo l'educazione nelle lettere, che era costume di popoli diversi dai Persiani, e non menziona alcuna educazione persiana di quel genere. Sembriamo, quindi, costretti a concludere che Senofonte in questo modo accenni al carattere barbarico pure dell'educazione spartana. Sebbene io non pensi che ciò non sia confermato dall'intera *Ciropedia*, e da ciò che molti Greci colti hanno pensato dell'educazione persiana, mi limito qui a mettere in evidenza un'importante differenza tra l'educazione persiana e l'educazione spartana così come sono descritte da Senofonte. Se ai Persiani mancavano scuole di musica e di lettere, essi avevano certamente scuole di giustizia, un'istituzione educativa di alto rango che era totalmente assente a Sparta.[22] In queste scuole si insegnava ai ragazzi persiani a prendere in considerazione il proprio agire e darne conto, cosa che naturalmente sviluppava la capacità di discorso. Ciò sviluppò in Ciro, per esempio, non solo un'affascinante loquacità,[23] ma altrettanto una notevole abilità nell'arringare i suoi soldati, come pure una consuetudine quasi socratica di scoprire la verità vantaggiosa e di guidare gli uomini dialogando con loro, sia scherzando, sia facendo sul serio. Ma Senofonte non era un soldato che, in quanto tale, assegnava importanza alle azioni piuttosto che alle parole? [510] Comun-

19 2.2 e 8-10. Cfr. 4.6; 6.2; 9.5; 10.4-7.

20 *Mem.* 1.2.10. *Hier.* 9.2. *Hip.* 11.6. *Cyr.* 1.2.2-3. *Oec.* 14.7. Gli ultimi due passaggi citati sono dei paralleli diretti di *Lac.* 10.4-7.

21 È importante notare che Senofonte dedica solo un capitolo al resoconto dell'educazione spartana (si veda l'enfatica conclusione del secondo capitolo). Ciò significa che le regolamentazioni di Licurgo per gli adolescenti e per i giovani uomini, che vengono discusse nei capitoli terzo e quarto, non possono assolutamente essere derubricate sotto il titolo «educazione» – almeno non da chi sa cosa sia realmente l'educazione. La ragione per cui Senofonte ha potuto parlare di «educazione» spartana dei ragazzi è indicata in seguito (p. 283, nota 30).

22 Cfr. 2.1 sgg. Con *Cyr.* 1.2.6.

23 *Cyr.* 1.4.3.

que sia, è precisamente in merito alle questioni militari che egli mette in rilievo l'importanza decisiva del discorso per comandare gli esseri umani, in quanto distinti dagli animali privi di parola.[24] Ora i bambini e gli adolescenti spartani non venivano allenati nel discorso ma nell'estrema taciturnità: Licurgo ordinava agli adolescenti «di marciare a ranghi serrati in silenzio» e «che non si sentisse da loro più suono di voce che da statue di pietra».[25] In tal modo i Persiani non avevano alcuna educazione nelle lettere e nella musica, ma avevano educazione nel discorso, mentre a Sparta erano ignorate sia le lettere sia il discorso.

Era nostra opinione che Senofonte, menzionando l'educazione nelle lettere e nella musica parlando di altri Greci e non citandola parlando degli Spartani, volesse che noi pensassimo all'assenza di lettere e musica da Sparta. Avremmo potuto non aver notato l'allusione se non avessimo visto in precedenza l'analogo accorgimento usato nel discutere l'allevamento delle future madri a Sparta e altrove. Ciò era, comunque, molto più ovvio. Egli dedicava due frasi intere esclusivamente a un resoconto della dieta delle altre ragazze greche, costringendoci in tal modo ad attenderci una corrispondente dichiarazione che trattasse esclusivamente, o almeno principalmente, delle Spartane, e la totale delusione della nostra aspettativa ci ha permesso di renderci conto che qualcosa non quadra nel suo discorso complessivo. Ma per quanto riguarda l'educazione in lettere e musica, egli ne parla semplicemente in una sola frase che sembra dichiarare non che l'educazione nelle lettere e nella musica si dovesse trovare in altre città greche, ma che l'educazione in altre città greche era privata e, almeno parzialmente, affidata a degli schiavi. E tale frase trova il proprio naturale complemento in un'ulteriore proposizione che mostra che l'educazione a Sparta era pubblica e affidata a dei cittadini di alto rango.[26] Quindi la curiosità sollevata dalla prima frase è quasi completamente soddisfatta e noi non siamo costretti a rimanere vigili tanto quanto lo eravamo nel caso del resoconto delle ragazze e delle donne. La differenza nell'uso dello stesso accorgimento non è per nulla sorprendente una volta che si è visto come musica, [511] lettere e discorso siano molto più direttamente connessi con la verità nascosta piuttosto che con la continenza, la quale è solo un mezzo piuttosto remoto, anche se indispensabile, subordinato al vero fine della vita umana.

Senofonte conclude il suo resoconto dell'educazione spartana con l'elogio della continenza degli Spartani relativamente all'amore tra uomini e ragazzi. Egli mette in rilievo che «alcuni» non crederanno alle sue dichiarazioni encomiastiche, e ci dà ad intendere perché esse non possono

24 *Mem.* 3.3.11. *Hip.* 8.13.

25 3.4-5. Cfr. *supra*, p. 280, nota 14.

26 2.1-2.

che essere esagerate. Tutto ciò che dice a proposito dell'effettiva pratica spartana si riduce a questo, che a Sparta gli amanti si astengono dai rapporti sessuali con i ragazzi non meno di quanto i genitori si astengano da rapporti con i loro figli, o i fratelli con i fratelli e le sorelle.[27] Ora l'incesto non può proprio essere evitato in una città dove l'adulterio è così comune come lo è a Sparta secondo la descrizione di Senofonte, cioè dove è molto difficile, se non impossibile, sapere esattamente chi siano i parenti più prossimi di qualcuno.[28] Senofonte allude all'oscurità delle relazioni familiari spartane facendo risalire le lassiste leggi matrimoniali al desiderio degli Spartani «di aggiungere dei fratelli ai loro figli», e affermando occasionalmente che «questi [altri uomini] sono i padri dei figli che egli stesso [il singolo spartano] governa».[29] Per di più, egli conclude la propria descrizione di come la gioventù spartana si comporti ai pasti comuni con l'osservazione: «E dei ragazzi amati egli [Licurgo] si prese cura nella maniera descritta».[30] Soprattutto, egli ritratta quasi esplicitamente il proprio elogio del riserbo spartano in materia di amore tra uomini e ragazzi dichiarando che nell'osservare i giovani spartani che andavano alle mense pubbliche «li si crederebbe più riservati delle stesse vergini nelle camere da letto nuziali».[31]

[512] III

I due aspetti che colpiscono di più fra quelli finora discussi della legislazione spartana o della vita spartana, come descritti da Senofonte, sono le leggi matrimoniali lassiste e il principio a fondamento dell'educazione spartana secondo cui «rubare è cosa buona». Egli giustifica questi due gruppi di regole mostrando la buona influenza che essi esercitano sulla virtù spartana: le leggi matrimoniali lassiste contribuivano alla procreazione di una prole forte e in salute e l'addestramento a rubare contribuiva all'efficienza militare.[32] Dobbiamo, quindi, occuparci della questione del

27 2.13.

28 Cfr. Aristot. *Pol.* 1262a 32 sgg.

29 1.9 e 6.2. Si confronti *Hel.* 3.3.1-2 con *Ag.* 1.5.

30 3.5 (secondo la lezione dei manoscritti). È difficilmente non intenzionale il fatto che Senofonte usi in questo contesto quattro parole che alludono in un modo o nell'altro a questioni d'amore. E non dobbiamo sorvolare sul suo giocare con le parole riferendosi alle relazioni tra educazione (*paideia*) spartana e amore dei ragazzi (*paidikoi erotes*) in 2.12-14.

31 3.5 (secondo la lezione dei manoscritti). I curatori rifiutano la lezione del manoscritto in questo come in numerosi casi simili, in favore di varianti sostenute dalla tradizione indiretta o in favore di lezioni congetturali, per nessuna altra ragione se non per il fatto che essi non prendono in considerazione le inclinazioni aristofanesche di Senofonte.

32 1.5-10 e 2.7.

luogo che Senofonte assegnava all'eccellenza fisica e all'efficienza militare nel quadro dell'eccellenza umana o virtù.

Senofonte afferma chiaramente il suo standard per giudicare la qualità delle abilità e delle consuetudini umane: la superiorità dell'anima sul corpo.[33] Perciò, le molte cose che dice in elogio dell'eccellenza fisica degli Spartani non possono essere più che una mera introduzione all'elogio molto più importante dell'eccellenza delle loro anime. Di conseguenza dovremo considerare, in modo più accurato del solito, il significato della sua enfatica dichiarazione secondo cui Licurgo «costrinse tutti [gli Spartani] a praticare tutte le virtù pubblicamente».[34]

Naturalmente ci aspettiamo di incontrare nella sua descrizione l'intero coro delle virtù, ma proprio come in precedenza restiamo delusi. Sebbene Licurgo fosse «molto saggio all'estremo [negli estremi]»[35] né la saggezza né l'educazione alla saggezza vengono menzionate nell'intero trattato. Non si fa parola di giustizia o di scuole di giustizia sebbene punizioni, e punizioni severe, siano citate quasi in ogni pagina, e sebbene la procedura processuale sia brevemente [513] indicata.[36] Le altre città greche punivano chiunque avesse commesso un'ingiustizia verso un altro in qualunque ambito, ma Licurgo «inflisse pene non minori a chi sembrava disinteressarsi di essere eccellente. Infatti egli credeva, come sembra, che da coloro che rapiscono qualcuno, rapinano o rubano qualcosa, subiscono ingiustizia soltanto i danneggiati; mentre da malvagi e vigliacchi sono le città intere ad essere tradite. Cosicché mi sembra che abbia inflitto in modo appropriato a questi ultimi le pene più pesanti». Senofonte allora omette nuovamente qualcosa: non ci dice cosa Licurgo avesse creduto o stabilito relativamente all'ingiustizia. O piuttosto egli si aspetta che noi ci ricordiamo la sua precedente conclusione secondo cui Licurgo «credeva che rubare fosse cosa buona».[37] Considerando il fatto che a Sparta non si aveva a che fare con la saggezza e che Socrate non separava saggezza e moderazione,[38]

33 10.3. Senofonte illustra la concezione spartana dell''anima' in passaggi come 7.3-4 e 10.2-3. Cfr. 8.1 (Manoscritto).

34 10.4.

35 1.2. L'espressione utilizzata da Senofonte è ambigua: essa potrebbe significare che Licurgo era straordinariamente saggio, ma in quel caso risulterebbe ridondante; oppure è possibile che essa significhi che egli era molto saggio per quanto riguarda gli estremi, e in tal caso non sarebbe ridondante ma molto appropriata: Senofonte lascia indeterminato se gli estremi, riguardo ai quali Licurgo era molto saggio, fossero buoni o cattivi. Le arti vengono menzionate, nella misura in cui ci si riferisce a Sparta, quasi esclusivamente in connessione con la guerra (1.3; 7.1; 11.2; 13.5 e 7).

36 13.11. L'ingiustizia è menzionata anche in 7.5 e in 14.6.

37 10.5-6 e 2.7-9. [La citazione precedente, di cui Strauss non fornisce il riferimento, è tratta da 10.6].

38 *Mem.* 3.9.4.

noi non siamo sorpresi nel constatare che Senofonte non attribuisca la moderazione agli Spartani tranne che nella frase ambigua secondo cui a Sparta «la tribù dei maschi è più forte di quella di natura femminile persino per quanto riguarda la moderazione».[39] Se, quindi, saggezza e giustizia e moderazione sono virtù estranee agli Spartani, dobbiamo circoscrivere la dichiarazione di Senofonte per la quale Licurgo «costrinse tutti [gli Spartani] a praticare tutte le virtù pubblicamente» con la limitazione secondo cui egli li costrinse a praticare tutte le virtù con l'eccezione della saggezza, della giustizia e della moderazione. Di fatto, tale limitazione, implicata nel termine «pubblicamente», è fatta da Senofonte stesso quando ripete la propria enfatica dichiarazione più tardi in una formulazione un po' differente: Licurgo «impose persino un'irresistibile necessità di praticare l'intera virtù politica».[40] Un'irresistibile necessità a praticare la saggezza, ad esempio, può essere difficilmente immaginata. Si potrebbe riassumere la visione della virtù spartana di Senofonte dicendo che non c'è [514] tra la virtù di Sparta e la virtù delle altre città in quanto tali una differenza più grande di quella che c'è tra la virtù di laici 'praticanti' e di laici negligenti. Infatti, se la virtù è saggezza, e siccome la saggezza si trova solo in un numero molto esiguo di individui, la differenza tra la cosiddetta virtù di tutti i cittadini e la vera virtù deve essere perfino più grande della differenza che intercorre tra l'abilità di un guaritore ciarlatano e l'abilità di un medico.[41]

La conclusione che abbiamo raggiunto finora potrebbe essere criticata per essere basata su un'argomentazione *e silentio*. Sebbene questa obiezione non sia del tutto valida, poiché scambia un discorso disseminato di silenzi con il silenzio puro e semplice, e sebbene il principio secondo il quale argomentazioni *e silentio* non sono ammissibili debba subire importanti modifiche prima che possa essere applicato agli scritti di Senofonte, sarà cosa saggia limitare la nostra ulteriore discussione delle descrizioni senofontee della virtù spartana il più strettamente possibile alle sue dichiarazioni esplicite. Diremo allora che le virtù individuali che egli cita esplicitamente riguardo agli Spartani sono non saggezza, moderazione e giustizia, ma continenza, riserbo ed obbedienza.[42]

Vi è una certa affinità tra continenza (*enkrateia*) e moderazione (*so-*

39 3.4. Senofonte afferma, è vero, che ai pasti comuni degli Spartani «l'insolenza (cioè l'opposto della moderazione) è ridotta al minimo» (5.6). Ma si vede immediatamente quanto questo elogio sia limitato quando si rammenta che perfino alle porte dei re persiani «si potrebbe osservare molta moderazione» (*An.* 1.9.3). Relativamente a *sophronizein* per come è utilizzato in 13.5, si confronti *Cyr.* 3.1.16 sgg.

40 10.7. Per il significato di «virtù politica» si confronti Plat. *Phaed.* 82a 10-b 8 e *Resp.* 430c 3-5, e Aristot. *E.N.* 1116a 15 sgg.

41 Cfr. 10.4 con *Mem.* 3.9.5.

42 Cfr. 2.14 con 2.

phrosyne), un'affinità che permette una loro identificazione per quasi ogni scopo pratico e l'uso dei due termini in molti casi come sinonimi. Tuttavia le due qualità sono lungi dall'essere identiche.[43] La moderazione, che non può essere separata dalla saggezza, è caratterizzata da una dignità maggiore rispetto alla continenza, la quale è meramente la 'base' della virtù.[44] La continenza è attinente ai piaceri del corpo così come ai piaceri che derivano dalla proprietà.[45] Per non ripetere ciò che avevamo citato in precedenza discutendo le osservazioni di Senofonte in merito alle leggi matrimoniali e all'educazione,[46] metteremo [515] meramente in rilievo che persino gli uomini spartani non sembravano essere soggetti a una regolamentazione molto severa circa la quantità di cibo e bevande che potevano consumare. Riguardo le bevande in particolare, Licurgo «permetteva che ciascuno bevesse quando avesse sete, credendo che la bevanda sarebbe stata in tal caso in massimo grado inoffensiva così come in massimo grado piacevole». Ciò equivale a dire che Licurgo rese la sete, o la gola e lo stomaco, la misura del bere.[47] Molto più significative erano le sue leggi concernenti la proprietà. Senofonte ci dice che Licurgo aveva proibito ai liberi di avere qualcosa a che fare con le occupazioni acquisitive di qualsiasi genere e che aveva ordinato loro di dedicarsi interamente a quelle attività che assicurano la libertà alle città. Egli spiega, inoltre, come l'intera organizzazione della comunità spartana impedisse agli Spartani di essere desiderosi di acquisire ricchezza. Infine, mette in rilievo il fatto che l'elevato peso della moneta spartana rendeva assolutamente impossibile la segretezza nell'acquisire la ricchezza. Nel presente caso, il metodo che egli sceglie per lasciarci vedere la verità consiste nel dimostrare troppo. Infatti, mentre afferma inizialmente che a Sparta è proibita l'acquisizione di ricchezza in quanto tale, poco oltre afferma che l'acquisizione di ricchezza attraverso mezzi ingiusti è impedita dal peso elevato della moneta spartana, che potrebbe essere nascosta solo con grande difficoltà. Sorge naturalmente la domanda se gli Spartani non fossero in grado di procurarsi oro o argento, che erano molto più facili da nascondere. La risposta deve essere affermativa, altrimenti non sarebbe stato necessario istituire ricerche di oro e di argento.[48] Inoltre, mentre la sua dichiarazione originale implica che l'organizzazione della vita spartana escludeva ogni interesse per la ricchezza, apprendiamo

43 *Cyr.* 1.2.8 e 8.1.30-32; *Ag.* 10.2; *Ap.* 19. Si può notare di passaggio che l'opinione di Senofonte sulla relazione delle due qualità differisce da quella di Aristotele non solo nei dettagli ma negli aspetti fondamentali.

44 *Mem.* 1.5.4 e 3.9.4.

45 *Mem.* 1.5.6.

46 Si veda in particolare 1.5.

47 5.3-4. Cfr. 2.1 alla fine.

48 7.2 e 5-6.

presto da lui che erano richieste misure punitive per impedire agli Spartani di acquisire denaro.[49] In aggiunta, egli attira la nostra attenzione sul fatto che, sebbene la ricchezza non potesse essere cercata sul serio dagli Spartani, la ricchezza, e la differenza tra cittadini ricchi e poveri, esisteva comunque nella Sparta ideale.[50] [516] La ricchezza spartana era dovuta quindi esclusivamente alla fortuna inaspettata? Sotto questo rispetto non venivano prese in considerazione la credenza del legislatore secondo cui «rubare è cosa buona» e il suo mancato intervento nel punire coloro che rapiscono, rapinano o rubano? Particolarmente interessante è l'osservazione di Senofonte secondo cui gli Spartani desiderano «aggiungere fratelli ai loro figli che partecipino alla discendenza e al potere, ma che non rivendichino la proprietà». Tale desiderio implica certamente un qualche serio interesse per la ricchezza.[51] E cosa ne è della nobile povertà degli Spartani e della loro frugalità se al re deve essere data «una così grande scelta di terre in *molte* città sottomesse che egli non mancherà né di mezzi modesti né straordinari per quanto riguarda la ricchezza»?[52] Infine, non dobbiamo più sorvolare il fatto che Senofonte affermi alquanto apertamente cosa pensa della continenza degli Spartani ideali del passato in questioni di denaro; infatti dice: «so che in altri tempi essi temevano di essere visti in possesso di oro».[53]

Questa citazione si presenta come una naturale transizione dalla continenza spartana al senso del pudore spartano, una qualità che Senofonte mette in rilievo molto più di ogni altra loro virtù connessa al tempo di pace.[54] Il senso del pudore o il riserbo, inoltre, ha qualcosa in comune con quella vera virtù chiamata moderazione, che egli non attribuisce agli Spartani. Tuttavia esso è ancora più inferiore alla moderazione di quanto non lo fosse la continenza. È stato nientemeno che Ciro, il fondatore dell'impero persiano, a distinguere, secondo Senofonte, tra moderazione e senso del pudore approssimativamente in questo modo: chi prova vergogna evita le cose che provocano vergogna alla luce del sole, mentre il moderato le evita anche in segreto.[55] Il senso del pudore, quindi, non è di certo una virtù genuina: è una preoccupazione rivolta semplicemente alla moralità [*goodness*] esteriore o all'apparenza di moralità. Ora è facile notare come

49 7.3-6. Si veda F. Habben, *De Xenophontis libello...* (Münster, 1909), p. 27.

50 5.3; 6.5; 10.7; 13.11.

51 1.9. Cfr. Habben, *De Xenophontis libello*, p. 15.

52 15.3.

53 14.3. Questa osservazione è preannunciata dalla brusca transizione dal capitolo 7 al capitolo 8.

54 1.5; 2.2, 10 e 14; 3.4 e 5; 5.5.

55 *Cyr.* 8.1.31.

Licurgo fosse interessato soltanto alla moralità visibile. È per questa ragione che egli inflisse così tante pene su colui che fosse visto o sorpreso agire in modo improprio; per questo prescrisse un comportamento decente per [517] gli adolescenti che marciavano sulle strade; per questo trascinò con la forza gli Spartani fuori dalle loro case private nelle mense pubbliche.[56] Di conseguenza, quello che egli mise in luce furono non gli Spartani ma le mense pubbliche; infatti la sua opinione, secondo cui creando tale istituzione avrebbe reso impossibile la trasgressione delle sue leggi, era meramente una credenza.[57] Educando gli Spartani solo nel riserbo, negando loro nel frattempo la vera educazione – educazione nelle lettere e nel discorso, educazione in saggezza, moderazione e giustizia – in altre parole, spingendoli con il terrore alla sottomissione con la minaccia di punizioni severe e disonoranti, egli li costrinse a fare cose proibite nel più assoluto segreto. Addirittura egli educò i suoi cittadini dalla più tenera età nell'arte della dissimulazione, insegnando loro di evitare di essere sorpresi sul fatto. L'unico sollievo trovato dagli Spartani fu quello di spiarsi reciprocamente.[58] Il famoso senso del pudore spartano è allora semplicemente ipocrisia, e il cosiddetto declino della virtù spartana fu meramente un declino della loro dissimulazione: gli Spartani del presente erano distinti dai loro antenati meramente dal fatto che disobbedivano visibilmente e apertamente alle leggi di Licurgo.[59] Ora siccome il senso del pudore è riferito alla moralità visibile o alla sola moralità pubblica, esso è, in un certo senso, identico alla virtù praticata in pubblico, cioè alla virtù politica.[60] Per ricondurre al suo principio la fallacia soggiacente all'ideale spartano noi abbiamo solo bisogno di ripetere l'enfatica dichiarazione di Senofonte secondo cui Licurgo costrinse tutti gli Spartani a praticare tutte le virtù pubblicamente: cioè egli non li costrinse (e non era in grado di farlo) a praticare la virtù in privato.[61]

La terza e ultima delle virtù spartane legate ai tempi di pace è l'obbedienza. L'obbedienza è sottomissione alle leggi e ai governanti. Il suo valore, quindi, dipende dalla saggezza delle leggi o dei governanti in questione: l'obbedienza ai decreti folli o ingiusti di un tiranno, [518] o di una plebe o di qualsiasi altro individuo o gruppo, non è certamente virtù. Ora, abbiamo visto cosa Senofonte pensi della dignità delle leggi di Licurgo le quali,

56 1.5; 2.10 sgg. e 13; 3.4; 7.6 (si veda 14.3); 10.5. Cfr. questi passaggi con 2.8.

57 5.2.

58 «Colui che intende ottenere qualcosa [specialmente 'cose nobili', o l'onore della città] deve impiegare delle spie». Cfr. 2.7 con 4.4.

59 Cfr. 14.3 e 7.

60 Cfr. *Mem.* 3.7.5 con *Cyr.* 8.1.31.

61 Si noti la connessione tra «pedagoghi privati» (2.2) e «lettere e musica» (2.1). Cfr. Plat. *Leg.* 666e.

mentre contengono molte concessioni in materia di adulterio, non contengono il minimo provvedimento per una educazione genuina.[62] Vedendo, per di più, che la radice dell'obbedienza degli Spartani è la stessa radice del loro senso di vergogna, ossia la paura di essere severamente presi a frustate,[63] noi saremmo autorizzati a procedere verso un altro argomento se non fosse per un fatto: il Socrate di Senofonte è noto per aver insegnato che la giustizia è identica all'obbedienza alle leggi, quali esse siano, e per aver elogiato, nello stesso contesto, il fatto che Licurgo avesse educato gli Spartani ad una simile obbedienza.[64]

Per comprendere il significato di questo passo dei *Memorabili* dobbiamo brevemente considerare il carattere del lavoro di cui esso costituisce una parte così notevole. L'intenzione dei *Memorabili* è di mostrare cosa Socrate fece e ciò che disse, non ciò che pensava. Più precisamente, l'intenzione di tale opera non è quella di mostrare esplicitamente [519] quali fossero le sue opinioni private. Nel complesso essa afferma apertamente le sue opinioni pubbliche, ovvero le opinioni che proferiva in pubblico e in conversazioni private con mere persone comuni [*who were merely members of the public*]. La loro natura non del tutto seria è indicata tra le righe, cioè da osservazioni occasionali che sono in aperta contraddizione con le sue opinioni pubbliche e che, quindi, sono viste come cassabili dai curatori moderni, così come dai ben noti e per così dire celebri difetti del piano, sia dell'inte-

62 Il giudizio di Senofonte sulla ragionevolezza, o mancanza di ragionevolezza, della legislazione di Licurgo è indicato in primo luogo dalle sue allusioni al carattere arbitrario delle cose nobili (*kala*) riconosciute in quanto tali dagli Spartani (2.9 e 10; 4.4; 6.2). Ciò è mostrato nel modo più chiaro dal suo uso, parlando di Licurgo, della parola *nomizein* nei due suoi significati: «decretare» e «credere» (si veda specialmente 2.4 e 1.6 sgg.). Infatti ciò che Licurgo «credeva» viene distinto con qualche cura da ciò che egli «vedeva» e da ciò che egli «osservava»: in alcuni casi, ciò che «credeva» e «decretava» è opposto a quello che egli «vedeva» e «osservava», cioè opposto alla natura delle cose o, più precisamente, alla natura umana (si veda in particolare 1.5 e 7). Di conseguenza, la sua legislazione è opposta alle opinioni degli altri Greci, o della maggior parte degli uomini, o addirittura di tutti gli uomini (si veda specialmente 1.7, 2.13 e 3.4). Infatti le leggi che sono riconosciute da tutti gli uomini sono le leggi non scritte o naturali (*Mem.* 4.4.19 sgg.). Poiché si oppone alle opinioni di tutti gli uomini, o di tutti i Greci, Licurgo si merita di essere «oggetto di meraviglia» (cfr. 1.2 con 1). Un altro modo di esprimere lo stesso giudizio è dire che le leggi di Licurgo sono «molto vecchie» e nondimeno «molto nuove» per le altre città greche (10.8); infatti le leggi degli altri Greci sono meno vecchie e quindi meno barbariche (cfr. Thuc. 1.6.6). L'affermazione di Senofonte secondo cui le leggi spartane sono opposte alle leggi della maggior parte degli uomini, o di tutti gli uomini, pare un adattamento di un'affermazione simile di Erodoto sulle leggi egiziane (2.35). La relazione tra Sparta ed Egitto è un grande tema delle *Leggi* di Platone ed è discusso da Platone nello stesso spirito in cui Senofonte mette in rilievo l'antichità delle leggi di Licurgo. Si veda anche Hdt. 6.60 ed Isocr. 11.17.

63 2.2 e 10 (per non far menzione del fatto che la parola greca in questione – *peitho* – è ambigua). Cfr. anche l'identificazione, nascosta a stento, di obbedienza e paura in 8.3.

64 *Mem.* 4.15. Cfr. *Cyr.* 3.3.8 tra molti altri passi.

ra opera, sia di un certo numero di capitoli singoli.[65] È quindi impossibile scoprire cosa il Socrate di Senofonte veramente pensasse meramente consultando, o perfino leggendo spesso, un singolo capitolo o l'intera opera; al fine di scoprire le opinioni private di Senofonte e di Socrate ci si deve dedicare al pensiero individuale [*private thinking*], e specialmente si deve in ciascun caso sottrarre dalle affermazioni di Socrate quella deliberata distorsione della verità che era causata dalla sua condiscendenza e dal suo adattarsi alla specifica imbecillità dell'interlocutore con cui gli capitava di conversare. Ora, per esprimere la stessa cosa in modo un po' differente, non possiamo prendere per buona alcuna singola affermazione del Socrate di Senofonte che sia contraddetta dal principio che governa il piano dell'intera opera. Tale piano è basato sull'assunzione che il «discorso» è superiore all'«azione».[66] D'altro canto, il discorso in cui Socrate 'prova' che la giustizia è identica all'obbedienza alle leggi della città comincia con l'assunto, suggerito da Socrate e adottato senza considerazione dal suo interlocutore, secondo cui l'«azione» è più rilevante del «discorso».[67] Inoltre, l'argomentazione che l'interlocutore avanza contro l'asserzione di Socrate secondo cui la giustizia è identica all'obbedienza delle leggi manca il bersaglio, come mostra una argomentazione parallela usata da un uomo più intelligente o più sincero che [520] ricorre nella stessa opera,[68] e perciò la confutazione da parte di Socrate della negazione dell'interlocutore è una mera *argumentatio ad hominem*. Per di più, la conversazione si apre con un'affermazione da parte di Socrate che rifiuta in anticipo la sua tesi successiva, vale a dire che è estremamente difficile trovare un maestro di giustizia; infatti se giusto fosse il legale, ogni esperto di legge, o meglio ogni membro dell'assemblea popolare sarebbe un maestro di giustizia. E infine, dopo aver 'dimostrato' la sua posizione, Socrate improvvisamente si rivolge dalle leggi della città alle leggi non scritte (o leggi naturali) ed egli in tal modo, e solo così, indica la questione cruciale, la questione della possibile divergenza e opposizione delle leggi della città e delle leggi naturali. Concludiamo quindi che né Senofonte né Socrate accettarono seriamente l'idea secondo cui la giustizia è identica all'obbedienza alle leggi della città, a prescindere dalla giustizia delle leggi. Perciò l'inserimento dell'elogio della legislazione di Licurgo nella prova 'dialettica' di quell'idea, lungi dal

65 Riguardo al piano dei *Memorabili*, si confronti Emma Edelstein, *Xenophontische und Platonische Bild des Sokrates* (Berlin, 1935), pp. 78-137.

66 La parte positiva dei *Memorabili* (1.3 fino alla fine) consiste di 37 capitoli dei quali solo il primo o, forse, i primi tre, sono dedicati all''azione', mentre quasi tutto il resto è dedicato al 'discorso'. Cfr. anche 3.3.11 con Plat. *Gorg.* 450c-d. Per il significato dell'antitesi 'azione-discorso', che è un'espressione ironica dell'antitesi tra vita pratica o politica e vita teoretica, si confronti Plat. *Ap.* 32a 4-5 con *Crit.* 52d 5.

67 *Mem.* 4.4.10. Cfr. anche l'inizio di quel capitolo.

68 *Mem.* 1.2.41 sgg.

confutare la nostra interpretazione della *Costituzione degli Spartani*, è in realtà un solido argomento in suo favore.[69]

Cosa resta, quindi, della virtù spartana? Il coraggio, naturalmente. Va detto comunque che il termine ordinario che designa tale virtù occorre una sola volta nell'intero trattato, e poi in un passaggio in cui il suo significato è estremamente ambiguo.[70] È vero, un termine sinonimo occorre una volta in un passaggio dove il suo significato è completamente chiaro,[71] e in tutti i passaggi nei quali Senofonte parla della virtù spartana, o *kalokagathia*, egli, naturalmente, pensa principalmente, se non esclusivamente, al loro coraggio.[72] Così siamo messi di fronte alla questione di come Senofonte giudicasse il coraggio [521] preso a sé, un coraggio non accompagnato da saggezza, moderazione o giustizia. È nel suo encomio al re spartano Agesilao, la sua opera sotto ogni rispetto più vicina alla *Costituzione degli Spartani*, che egli indica la sua opinione secondo cui il coraggio preso a sé è appena distinguibile dalla follia.[73] Ora, il coraggio è primariamente la virtù della guerra,[74] e così la risposta alla questione della dignità del coraggio in quanto comparata con quella delle altre virtù implica la risposta alla questione della dignità della guerra in quanto tale, confrontata con quella della pace in quanto tale.

IV

Siamo partiti dalla tacita assunzione secondo cui la tecnica letteraria di quegli scrittori greci di prosa non retorica, anteriori ad Aristotele, le cui opere sono giunte fino a noi, è essenzialmente differente dalla tecnica della gran maggioranza degli scrittori più tardi: i primi, essendo maestri di moderazione, insegnano la verità conformemente alla regola della moderazione, cioè insegnano la verità esclusivamente tra le righe. Di conseguenza, abbiamo evitato di prendere in considerazione la congettura

69 È appena necessario dire che il testo di Senofonte, *Ap.* 15, non può essere addotto come un argomento per la conclusione contraria. Infatti, chiunque basi un'obiezione su tale passaggio commette l'errore, contro il quale Socrate in persona avvertiva in quello stesso contesto, di credere senza esame al dio delfico (o alla sua sacerdotessa, o agli uomini che sentirono lui o lei dire…), se non l'errore ancora più serio (indicato dalle parole «nemmeno questo») di credere ad una affermazione del dio delfico che implica un'impossibilità. Cfr. il parallelo di un significato simile in Plat. *Ap.* 20e-21a.

70 9.5 (secondo il buon manoscritto). «Persone vigliacche» sono menzionate in 10.6.

71 4.2.

72 Si confronti, comunque, 11.1 con l'inizio del trattato.

73 *Ag.* 2.12 e 7.

74 Si noti la menzione della «morte nobile» all'inizio di 9, il capitolo dedicato alla virilità. Cfr. Aristot. *E.N.* 1115a 32-33.

che è un risultato della critica storica – congettura secondo cui Senofonte compose la condanna della Sparta contemporanea, che è inserita verso la fine del trattato, dopo la composizione degli altri quattordici capitoli. Questa congettura è basata sull'osservazione delle contraddizioni tra tale condanna e il grosso del trattato. Ma queste contraddizioni non sono le sole che ricorrono nel trattato. La congettura in questione è basata, inoltre, sull'osservazione del modo molto irregolare in cui la condanna della Sparta contemporanea è stata inserita. Tuttavia delle irregolarità ricorrono nell'ambito di ogni capitolo e all'interno di parecchie singole frasi del trattato, e le difficoltà offerte da queste irregolarità non possono essere considerate minori di quelle che sono presentate dalla irregolarità più sorprendente – purché non si intenda come grande difficoltà una che viene facilmente notata persino dal più superficiale dei lettori. Considerando il fatto, perché di un [522] fatto si tratta, che l'uso di irregolarità di composizione, così come di contraddizioni, è caratteristico della tecnica impiegata da quel piccolo gruppo di scrittori a cui Senofonte appartiene, noi possiamo ammettere (come abbiamo il diritto di fare in assenza di qualsiasi prova estrinseca del contrario) che Senofonte concepì tutti i capitoli del trattato in un coerente movimento del suo pensiero.[75]

75 La più sorprendente delle difficoltà che offre il trattato è che nella gran parte di esso Senofonte sembra parlare in modo piuttosto indistinto di ciò che Licurgo aveva decretato nel passato e di ciò che gli Spartani stavano effettivamente facendo nel suo proprio tempo, mentre nella sua condanna della Sparta contemporanea egli traccia una nitida linea di demarcazione tra la Sparta perfetta del passato e la Sparta difettosa del presente. Tuttavia afferma proprio all'inizio del trattato che egli intende discutere un fenomeno appartenente al passato: «Dopo essermi accorto che Sparta, una delle città più scarsamente popolate, era giunta ad essere vista come la più potente così come la più celebrata città in Grecia, ho iniziato a domandarmi come ciò potesse essere mai successo. Ma dopo che ebbi considerato le istituzioni degli Spartiati, non mi sono più meravigliato» (1.1). Questa introduzione è quasi esattamente parallela a quella dei *Memorabili*: «Spesso mi sono chiesto con quali discorsi gli accusatori di Socrate avessero convinto gli Ateniesi che egli meritava la morte per mano della città». Nel caso di Sparta, così come in quello di Socrate, Senofonte si riferisce ad un evento determinato nel passato che lo ha portato a individuarne le cause con il ragionamento; in nessuno dei due casi egli si riferisce ad un fenomeno ancora esistente. L'evento al quale si riferisce all'inizio della *Costituzione degli Spartani* è molto probabilmente la vittoria degli Spartani nella guerra del Peloponneso. Conformemente con l'inizio citato, nel primo capitolo egli parla per lo più di ciò che Licurgo aveva decretato nel passato e solo verso la fine si porta sul presente. In 2 e 3 il passato ha ancora un peso maggiore di quanto abbia il presente. In 4-10, i passaggi dedicati al passato sono quasi equivalenti in numero a quelli dedicati al presente. In 11 e 12 il presente ha un peso maggiore del passato e in 13, cioè nel capitolo immediatamente precedente la condanna della Sparta contemporanea, Senofonte elogia quasi esclusivamente la Sparta contemporanea: egli si contraddice così apertamente e così attentamente ha preparato quella flagrante contraddizione. Non c'è bisogno di aggiungere come le sottili distinzioni tra «decreti di Licurgo» e «pratica effettiva degli Spartani» dovrebbero essere considerate con attenzione e cura. Non è certamente frutto del caso che nei capitoli dedicati alle questioni militari la pratica effettiva degli Spartani sia così in primo piano, mentre nel capitolo dedicato alla continenza relativamente al denaro, per esempio, Senofonte preferisca parlare dei decreti di Licurgo.

Egli infila la sua condanna della Sparta contemporanea esattamente nel mezzo dell'ultima sezione. Tale sezione è dedicata al regno spartano e consiste di due capitoli: il primo (Capitolo 13) è dedicato al potere e all'onore di cui gode il re spartano quando è con l'esercito e il secondo (Capitolo 15) tratta dell'onore di cui egli gode in patria.[76] Facendo scivolare tra questi [523] due un capitolo dedicato alla condanna della Sparta contemporanea, e nel quale la parola «re» nemmeno compare, Senofonte sembra privare il suo intero trattato della grande virtù di un ordine lucido e privo di ambiguità. O ha forse preferito un ordine ambiguo?

Nel costruire la struttura del suo trattato, l'autore della *Ciropedia*, del *Gerone* e dell'*Agesilao* era naturalmente guidato dalla sua alta opinione dell'istituzione della monarchia, o della questione della monarchia. Di conseguenza egli è stato costretto a presentare il regno spartano come il culmine delle istituzioni spartane. Ora, «la vallata rivela al meglio la sommità». Perciò ha dovuto collocare il resoconto della monarchia spartana alla fine del suo elogio della costituzione spartana, e ha dovuto disporre i diversi argomenti del suo trattato in modo tale che la loro sequenza rappresentasse un'ascesa lungo una linea retta che conduce dall'argomento più basso verso quello più elevato, che è la monarchia.[77] Ha fatto ciò scegliendo come suo primo argomento le leggi relative alla procreazione dei figli; infatti tali leggi sono connesse con quell'aspetto della natura umana che l'uomo ha in comune con gli animali. Dalla procreazione dei figli (1), Senofonte ascende gradualmente passando per l'educazione (2), gli adolescenti (3), gli uomini adulti (4), la continenza nei piaceri del corpo (5-6), la continenza nella ricchezza (6-7), l'obbedienza (8), il coraggio (9), l'intera virtù politica (10), la guerra (11-13) fino al regno eroico di Sparta (13 e 15). Questo piano implica l'idea secondo cui il percorso dalla pace alla guerra è un'ascesa: infatti la guerra è l'ultimo argomento prima del regno, che è il culmine; esso implica l'idea secondo cui la pace non è che preparazione alla guerra e ai mezzi ad essa necessari.[78] Ora è proprio questo piano, lucido e privo di ambiguità, che Senofonte rovina completamente inserendo il quattordicesimo capitolo, la condanna della Sparta contemporanea, poiché così facendo egli distrugge la coerenza della sezione dedicata alla monarchia (13 e 15). E ciò che in tal modo rovina non è meramente la lucidità del suo piano ma, cosa assai più importante, la solennità della celebrazione del regno di Sparta. Nello stesso tempo, comunque, ci dà da intendere che [524] la fine del capitolo tredicesimo è la fine effettiva dell'elogio della legislazione di Licurgo: in tal modo egli ripudia la solenne conclusione del

76 13.1 e 15.8.

77 Si noti la conclusione solenne e poetica del trattato.

78 Non occorre dire che un piano implicante questa opinione è il più appropriato ad un encomio di Sparta.

trattato come qualcosa che è meramente poetico e non serio. Di conseguenza ci costringe a riconsiderare il piano dei primi tredici capitoli presi a sé. Questi sono chiaramente divisi in due sezioni principali: la prima (1-10) che tratta delle istituzioni relative alla pace così come alla guerra, la seconda (11-13) che tratta delle istituzioni esclusivamente connesse alla guerra.[79] L'inserimento del quattordicesimo capitolo rovina, quindi, il piano basato sull'opinione secondo cui la via che conduce dalla procreazione dei figli fino al regno eroico è da considerarsi come un'ascesa; ma lungi dal rovinarlo, essa piuttosto migliora il piano basato sull'idea secondo cui la distinzione tra pace e guerra è di somma importanza per il giudizio di ogni costituzione. Inserendo la sua condanna della Sparta contemporanea nel posto 'sbagliato', Senofonte suggerisce che l'encomio della monarchia spartana, che è in primo piano, deve essere riconsiderato alla luce della distinzione, che si trova piuttosto sullo sfondo, tra pace e guerra, e di tutto ciò che è implicato in tale distinzione; egli ci dà da intendere che la credenza che soggiace al primo piano, secondo cui la guerra è superiore alla pace, deve essere sottoposta a riflessione.[80]

Il risultato a cui conduce l'esame di tale credenza è indicato in tutto ciò che Senofonte dice e lascia non detto in merito alla virtù spartana. È, inoltre, indicato nella sua enfatica celebrazione del fatto che la legislazione di Licurgo aveva incoraggiato tra i cittadini di Sparta lo spirito del dissenso e di rivalità così come lo spiarsi reciproco.[81] Infatti, conformemente all'opinione dei pensatori classici, non si può affermare che la guerra contro le altre città sia il fine della vita della città senza finire per affermare che la guerra degli individui [525] gli uni contro gli altri sia il fine della vita degli individui.[82] Per di più, Senofonte conclude la prima sezione del trattato – la sezione che è dedicata alle istituzioni connesse tanto alla pace quanto alla guerra – in modo tale che questo passaggio appare come la fine di tutto il resoconto della legislazione spartana; in tal modo ci indica che le istituzioni relative solamente alla guerra non meritano un'attenzione molto seria.[83]

79 11.1. Cfr. 12.1 e 13.1.

80 Il 'primo piano' è più visibile del 'secondo piano' se si trascura il quattordicesimo capitolo. Infatti la conclusione solenne del trattato è giustificata solo dal 'primo piano' e le cose più impressionanti sono quelle più visibili. Il 'secondo piano' è oscurato non solo da tale conclusione impressionante, ma dal capitolo quindicesimo nella sua interezza, infatti quel capitolo tratta di nuovo questioni relative alla pace piuttosto che alla guerra e la sezione dedicata alle questioni di pace era stata conclusa alla fine del decimo capitolo.

81 4.

82 Cfr. Plat. *Leg.* 626c-630d, ed Aristot. *Pol.* 1324a 5-1325a 15.

83 10.8 (cfr. anche 11.1). È possibile che le istituzioni militari spartane non meritino una discussione per un'altra ragione ancora. «Senofonte vanta molto in quest'opera le formazioni dell'armata spartana; ma lui stesso, durante la ritirata dei Diecimila, aveva fatto adottare da tutti i corpi delle formazioni ateniesi e, quando descriverà la battaglia di Thymbra, egli doterà

Di conseguenza egli si scusa per la prolissità del suo resoconto molto breve della vita spartana nei campi militari.[84] E, alla fine, dedicando l'ultimo capitolo del trattato a questioni relative alla pace piuttosto che a questioni relative alla guerra, egli ci mostra, anche se in una distorsione molto appropriata al suo oggetto, che il fine deve essere la pace, e non la guerra.[85]

V

Il titolo indica che il soggetto del trattato è la costituzione degli Spartani e il piano palese non fa che costringerci a presupporre che tale costituzione sia monarchica.[86] Guastando il suo piano, tuttavia, Senofonte mostra che tale supposizione è sbagliata.[87] Se escludiamo perciò tutto ciò che dice sui re spartani, troviamo che il suo trattamento della costituzione propriamente detta è [526] assai insufficiente: non un singolo capitolo della *Costituzione degli Spartani* è dedicato esplicitamente a questo argomento. In tal modo il titolo appare essere inadeguato. Ora sembra che i titoli inadeguati abbiano esercitato una peculiare attrazione su Senofonte: i titoli dell'*Anabasi* e dell'*Educazione di Ciro* sono non meno inadeguati di quello della *Costituzione degli Spartani*. Ora il titolo dell'*Educazione di Ciro* era certamente scelto al fine di deviare la nostra attenzione dai brillanti successi di Ciro verso la sua modesta educazione; o, più precisamente, al fine di indurci a prestare la massima attenzione alla sua educazione piuttosto oscura.[88] In modo simile, il titolo *Costituzione degli Spartani* è stato scelto per indurci ad osservare l'alquanto oscura costituzione di Sparta.

Senofonte dissimula la vera natura di tale costituzione evitando addirit-

l'armata di Ciro delle formazioni ateniesi e della tattica ateniese» (Ollier, *La république des Lacédémoniens*, p. xxxiii). Il giudizio sull'organizzazione militare spartana, implicito nelle discrepanze messe in evidenza da Ollier, è chiaramente indicato in 11.7. Altri difetti dell'armata spartana sono indicati in 12.2-4, come si può vedere da un confronto di tale passaggio con *Cyr.* 4.2.1-8 e con *Ag.* 2.24.

84 12.7.

85 Per quanto riguarda l'opinione di Senofonte sulla pace e sulla guerra, si veda specialmente *Mem.* 2.6.21 sgg.; *Vect.* 5; *Hier.* 2.7; *Oec.* 1.23; e *Cyr.* 8.4.7-8. Cfr. anche *Symp.* 1.10 con *Lac.* 11.3.

86 Cfr. 15.1.

87 Senofonte mostra che il potere dei re spartani è limitato alle funzioni di preti e di condottieri dell'armata: mentre il re ha «potere e onore» in tempo di guerra, gode solo di «onori» in tempo di pace (cfr. 13.1 e 10 sgg. con 15.8). Il re spartano è in tal modo indotto dalla costituzione stessa a preferire la guerra alla pace. (Cfr. Thuc. 8.5.3 e Isocr. 2.24). Lasciandoci vedere ciò, Senofonte indica il proprio giudizio sulla saggezza di tale provvedimento.

88 Un resoconto completo, intitolato *L'educazione di Gengis Khan*, dell'intera vita e opera di quel conquistatore e fondatore di imperi, costituirebbe un parallelo abbastanza adeguato alla *Educazione di Ciro* di Senofonte.

tura di menzionare l'apparentemente molto potente «Piccola Assemblea» della quale parla altrove.[89] Egli nasconde in maniera piuttosto accurata anche il fatto che Sparta avesse non uno ma due re.[90] Inoltre, parla molto chiaramente del governo di Sparta in un capitolo che è esplicitamente dedicato non al governo spartano, bensì a una certa virtù spartana. Tuttavia la virtù in questione è l'obbedienza; e siccome egli non menziona i re nemmeno quando parla dell'obbedienza spartana ma enfatizza invece il potere degli efori in quel contesto, non lascia seri dubbi sul fatto che gli effettivi sovrani di Sparta fossero gli efori. Gli efori, afferma, governano come tiranni.[91] Ma i tiranni non governano in conformità alle leggi.[92] Non sono quindi gli efori [527] soggetti alle leggi della città, cioè alle leggi di Licurgo?[93] O forse lo stesso Licurgo non era un legislatore, soggetto a nessuno tranne che al dio delfico? Di una cosa Senofonte sembra essere convinto: del fatto che Licurgo «non avesse neppure tentato» di stabilire l'ordine di vita spartano prima di aver reso «della stessa idea» gli uomini più potenti della città. Mentre ci spiega perfettamente che questi uomini potenti accompagnarono Licurgo quando questi andò a Delfi per domandare al dio la ratifica delle leggi «che egli stesso aveva dato», dice solo che essi «collaborarono nello stabilire il potere della funzione degli efori».[94] Forse non è fuori luogo porre in questione l'identità dell'uomo o degli uomini con cui gli Spartani più potenti collaborarono nello stabilire il potere degli efori. Collaborarono semplicemente gli uni con gli altri? In altre parole, in che misura Licurgo può essere distinto dagli Spartani più potenti o dagli efori? «Si dice che Licurgo abbia vissuto al tempo dei discendenti di Eracle».[95] Ma tutti i re spartani erano, o affermavano di essere, discendenti di Eracle. Licurgo sarebbe quindi un uomo che non muore mai?[96] Per quanto superstizioso possiamo supporre essere stato Senofonte, egli certamente non credeva

89 *Hel.* 3.3.8.

90 Nell'intero tredicesimo capitolo non ricorre alcuna menzione dei due re. All'inizio del quindicesimo capitolo, Senofonte parla ancora esclusivamente del «re». In 15.3 lascia indeterminato se Sparta fosse governata da uno o due re, preparandoci in tal modo alla rivelazione, nel paragrafo successivo, che il regno spartano non era una monarchia. Ma dopo tale capitolo egli di nuovo non menziona il secondo re.

91 8.4. Cfr. Plat. *Leg.* 712d 4-5 ed Aristot. *Pol.* 1270b 14-15. Il fatto che «costituzione» sia inconciliabile con «tirannide» mostra che il titolo stesso del trattato è ironico; cfr. *Hel.* 6.3.8.

92 *Mem.* 4.6.12.

93 Cfr. Aristot. *Pol.* 1270b 30.

94 8.1.3 e 5.

95 Questa frase è ambigua: essa allude anche all'estinzione della vera razza di Eracle nel passato remoto. Cfr. *infra*, pp. 300-302.

96 10.8. Cfr. *Ag.* 1.2. Conformemente a ciò, Senofonte usa il passato e il presente in modo indistinto parlando della legislazione spartana.

che tale uomo esistesse o potesse esistere *in rerum natura*. Siamo perciò portati alla conclusione per cui, secondo Senofonte, Licurgo non sarebbe affatto esistito oppure che «Licurgo» sarebbe stato un mero nome che copriva qualcosa di molto meno solenne di un legislatore quasi divino appartenente a un passato remoto e venerabile. Questa conclusione è confermata dalla seguente affermazione riguardante il tempo e il luogo propri per impiantare ed erigere un campo: «Il Licurgo per quanto riguarda ciò è il re».[97] «Licurgo» è, quindi, un nome designante l'autorità o gli uomini che rappresentano l'autorità. L'affermazione citata implica inoltre che il Licurgo preposto agli affari più importanti della città (in [528] altre parole i sovrani effettivi non soggetti a nulla tranne che alla ratifica delfica delle loro misure, ossia i sovrani tirannici di Sparta) siano gli efori – se non addirittura quegli Spartani molto potenti che sono in grado di influenzare gli efori. È lasciato alla nostra discrezione decidere se gli uomini più potenti a Sparta siano differenti da, o identici a, quegli Spartani ricchissimi alla cui esistenza Senofonte allude in più di un'occasione.

VI

La *Costituzione degli Spartani*, lungi dall'essere un encomio di Sparta, è di fatto una satira molto caustica, seppure mascherata, di questa città e del suo spirito. Per giustificare pienamente questa tesi noi dobbiamo indicare le ragioni che indussero Senofonte in primo luogo a produrre una satira di Sparta e, quindi, a dissimulare la satira.

Egli stesso indica con chiarezza la ragione per cui ha scritto una satira di Sparta. Alla fine del decimo capitolo, che appare come se fosse la fine dell'intero trattato e che ne è difatti la conclusione esoterica, egli ci dice che «tutti elogiano» le istituzioni spartane. E l'inizio del trattato è costituito dalle parole «Ma io».[98] Elogiare ed ammirare Sparta era una moda del suo tempo. Mode di questo genere sono necessariamente più o meno irragionevoli e quindi per un uomo che sa discernere, che giudica essere ridicolo l'irragionevole, rappresentano un'istigazione a farne la satira. Senofonte era un uomo di questo tipo. Ai «tutti» che celebravano le istituzioni spartane, egli risponde con un trattato che si apre con le parole «Ma io… iniziai a pormi delle domande [e] posi sotto esame queste istituzioni».

97 13.10 (seguendo il buon manoscritto). Un parallelo a questo uso di un nome proprio per designare una funzione è fornito da *Cyr.* 1.4.6 (*Sakas*).

98 Si confronti anche la transizione enfatica da «tutti noi» a «io» in 8.1. Senofonte utilizza in tutti gli altri casi la prima persona singolare; e mentre altrove dice «io spiegherò», «io credo», «io mi domando» ecc., egli parla costantemente di ciò che «io so» nel capitolo dedicato alla condanna franca ed esplicita della Sparta contemporanea. Cfr. Plat. *Resp.* 544c 2-3 e *Epist.* 7.324c 2-3.

Uno dei più famosi ammiratori di Sparta fu Crizia, che era un poeta e un nemico di Socrate e un oligarca. Crizia fu l'autore di due opere, una in prosa e l'altra in versi, entrambe intitolate *Costituzione degli Spartani*. Queste furono utilizzate da Senofonte ed è possibile affermare che siano state il modello del suo trattato sulla [529] costituzione spartana.[99] Come in tutti i casi del genere, ciò che importa non sono tanto i punti di accordo quanto le differenze tra l'imitazione e il modello. Crizia, che elogia gli Spartani, non esita ad attribuire loro la virtù della moderazione; Senofonte, che investigava il loro modo di vita e che sapeva davvero cosa fosse la moderazione, gli risponde attraverso il silenzio, cioè tacendo a proposito della moderazione spartana. Il precipitoso Crizia non esita ad affermare che il modo di vita spartano produce uomini adatti sia al pensiero che al duro lavoro;[100] il lento Senofonte gli risponde attraverso un discorso intercalato di silenzi, cioè enfatizzando ripetutamente quanto duramente lavorassero gli Spartani e tacendo sul loro pensiero.[101] Dobbiamo dunque dire che la relazione del trattato di Senofonte con i due scritti di Crizia è fondamentalmente la stessa che c'è tra il lungo discorso di Protagora nell'omonima opera di Platone e gli effettivi discorsi, oggi dimenticati, di quella personalità.

Ma perché Senofonte dissimula la sua satira di Sparta, o del laconismo ateniese, in modo così accurato, mentre è ben noto che il *Protagora* di Platone è una commedia? La *Costituzione degli Spartani* è talvolta condannata per la sua estrema scarsità di informazioni fattuali su Sparta. Ma la brevità di espressione, la brachilogia, era una delle più famose caratteristiche degli Spartani. Considerando che la brevità di espressione è uno degli accorgimenti più ordinari per non rivelare la verità, è possibile presumere che la famosa brachilogia degli Spartani avesse qualcosa a che fare con il loro desiderio di nascondere i difetti del loro modo di vivere. Un tale desiderio può essere chiamato riserbo. Esprimendosi egli stesso molto brevemente nel discutere i vizi spartani, e in tal modo scrivendo una satira mascherata di Sparta, Senofonte si adatta al peculiare carattere del suo oggetto e così compie un'impresa esemplare [530] nell'arte della scrittura che è superata solamente dalle *Leggi* di Platone. Infatti, mentre Senofonte e Platone nelle loro altre opere, così come Erodoto e Tucidide e forse altri scrittori prima di loro, insegnano la verità secondo la regola della moderazione, la *Costituzione degli Spartani* così come le *Leggi* si

99 Cfr. Habben, *De Xenophontis libello*, pp. 52 ssg. Si noti anche la conclusione poetica del trattato.

100 Fr. 6 (Diels).

101 Si veda 2.5; 3.7; 4.7; 10.7; e specialmente 5.8. (In 5.4, che corrisponde a *Criti.* fr. 6, ll. 10 sgg., egli sostituisce *nous* con *gnomai*. Cfr. *Symp.* 2.26). *En passant* è possibile osservare che la differenza e l'opposizione tra «duro lavoro» e «pensiero», che sfuggì all'attenzione di Crizia, spiega perché a Senofonte piaccia tanto la parola *rhadiurgia*; la vita di contemplazione non è per nulla una vita di «duro lavoro». Cfr. 3.2 e 9.1 con *Symp.* 4.13.

allontanano in qualche modo da questo saldo principio insegnando la verità secondo la regola del riserbo: entrambe le opere sono discorsi molto riservati sugli uomini più riservati.[102]

Una condanna di Sparta, inoltre, tendeva ad essere fraintesa da lettori acritici come un elogio di Atene; infatti, all'epoca in cui Senofonte scriveva, il lettore acritico difficilmente vedeva una alternativa alla scelta tra lo spirito spartano e lo spirito ateniese. E Senofonte non desiderava lodare Atene. In primo luogo, aveva delle ragioni personali che gli impedivano di elogiare quella città e quella costituzione che avevano condannato Socrate a morte. E, del resto, il suo gusto non gli permetteva di elogiare Atene: egli era un ateniese e per un ateniese elogiare Atene era una cosa facile, e le cose nobili sono difficili.[103] Scrivendo la sua condanna di Sparta in modo tale che un lettore superficiale ed acritico non avrebbe potuto evitare di prenderla come un elogio di Sparta, Senofonte certamente impedì all'acritico ammiratore di Atene di essere confermato nei propri pregiudizi.

Infine, se uno scrive la satira di qualcosa, considera ridicola la cosa in questione. Si ritengono ridicoli quei difetti degli altri che non feriscono nessuno. Le persone educate giudicano ridicoli solo quei difetti che tradiscono una mancanza di educazione. Ma essendo educate, e perciò desiderose di non offendere gli altri, esse nascondono, per quanto è loro possibile, il loro riso agli ignoranti. Detto altrimenti, un uomo educato deriderà la mancanza di educazione, o la barbarie, di un dato uomo, o città, o nazione, solo in assenza degli ignoranti. In altri termini, una buona satira della barbarie di un dato uomo o città o nazione sarà [531] inaccessibile al lettore superficiale. Questa almeno era l'opinione di Senofonte, come egli ci mostra in quel capitolo della sua *Educazione di Ciro* che ci insegna come si divertono le persone educate: esse scherzano sugli ignoranti in assenza di questi ultimi. All'inizio di quel capitolo, egli descrive tali conversazioni divertenti come «discorsi molto eleganti che incitano al bene».[104] La *Costituzione degli Spartani* è un discorso di questo genere: essendo una satira, mascherata molto abilmente, della mancanza spartana di educazione, essa è una raccomandazione molto elegante di educazione.

Il trattato di Senofonte è, quindi, uno straordinario documento di gusto attico: rappresenta un tipo di discorso comico superiore alla commedia classica. Tuttavia, proprio come non c'è divertimento senza una serietà soggiacente, non c'è buon gusto che non sia qualcosa più che gusto. Il vero nome di quel gusto che permea gli scritti di Senofonte è non educazione, ma filosofia.

102 Si noti specialmente il modo estremamente riservato in cui Senofonte parla dei sudditi degli Spartani in 12.2-4 e 7.2 in confronto a *Cir.* 4.2.1 sgg.

103 Cfr. per un simile caso di coscienza, Plat. *Menex.* 235d.

104 *Cir.* 2.2.

La vita filosofica veniva considerata dai pensatori classici come fondamentalmente differente dalla vita politica. E nella misura in cui la vita politica avanzava una istanza universale, cioè nella misura in cui la città non lasciava spazio per una vita privata che fosse qualcosa di più che economica, la vita filosofica, che è necessariamente privata, necessariamente divenne opposta alla vita politica. L'incarnazione dello spirito politico fu Sparta: Sparta e la filosofia sono incompatibili.[105] In tal modo Sparta divenne, da una parte, il naturale punto di partenza per ogni spietata idealizzazione della vita politica, o per qualsiasi vera utopia; e, d'altro canto, essa divenne l'oggetto naturale di ogni critica spietata della vita politica, o di ogni satira filosofica. Facendo la satira di Sparta, i filosofi quindi non intendevano tanto Sparta, la Sparta reale del presente o del passato, quanto lo spirito di Sparta, o la convinzione che l'uomo appartenga, o debba appartenere, interamente alla città. Infatti sarebbe un'affermazione esagerata dire che la filosofia fosse compatibile con Atene: Socrate fu messo a morte per non aver creduto negli dèi di Atene, negli dèi della città. Considerando e [532] riconsiderando questo fatto, comprendiamo la ragione ultima per cui la vita politica e la vita filosofica, anche se compatibili per quasi tutti gli scopi pratici, sono in ultima analisi incompatibili: la vita politica, se presa seriamente, significava credere negli dèi della città, e la filosofia è la negazione degli dèi della città.

Socrate non credeva negli dèi della città e neppure il suo discepolo Senofonte. Ma entrambi, maestro e discepolo, adoperarono ogni cura immaginabile per nascondere al pubblico la loro incredulità, al punto che perfino al giorno d'oggi, quando nessuno crede più agli dèi delle città greche, si avanza su un terreno sdrucciolevole quando si tratta della credenza o dell'incredulità di Socrate e di Senofonte. Poiché essi espressero la loro incredulità solo in modo tale che la grande maggioranza non potesse, in alcuna circostanza, averne consapevolezza, le prove della loro incredulità sono necessariamente di un carattere tale che non convinceranno la maggioranza dei lettori. Ma la sola alternativa all'accettare come valide quelle prove che la natura della questione permette è la critica storica nello stile tipico del XIX secolo, cioè cancellare importanti passaggi degli scritti di Senofonte, fare un ampio numero di superflui emendamenti testuali ed assumere che Senofonte non avesse familiarità con le regole più elementari di una composizione chiara o che non fosse capace di operare all'altezza di tali regole.

La credenza negli dèi della città era facilmente connessa con la credenza secondo la quale un dio aveva dato le leggi della città. Gli Spartani, per esempio, credevano che il dio delfico avesse dato loro le loro leggi. Senofonte non condivideva tale credenza. Egli credeva che «Licurgo» avesse

105 È una beffa di Socrate parlare di «filosofia spartana [e cretese]»; si veda Plat. *Prot.* 342a-b.

terminato l'elaborazione delle sue leggi prima di recarsi a Delfi per chiederne ad Apollo la ratifica. Di conseguenza, distingueva tra l'obbedienza degli Spartani alle leggi di Licurgo e la loro obbedienza al dio.[106]

La credenza negli dèi della città era legata alla credenza nell'esistenza di semidèi o eroi e perciò in particolare alla credenza nella possibilità del rapporto sessuale tra dèi immortali ed uomini mortali. Gli Spartani, per esempio, credevano che i loro re fossero discendenti di Eracle e che [533] Eracle fosse il figlio di Zeus e di una madre mortale.[107] Il piano evidente del trattato di Senofonte è basato sull'accettazione di questa credenza: il trattato si configura come un'ascesa da un fatto che è comune ad uomini ed animali ai re spartani, che le leggi di Licurgo dicono essere non esseri umani ma eroi. Senofonte non accettava questa assunzione; infatti egli si era chiaramente reso conto che la credenza nella stirpe, divina o eroica, dei re spartani presuppone la credenza nella fedeltà coniugale di tutte le regine spartane, ed egli non aveva un'alta opinione della castità delle donne spartane in generale e delle regine spartane in particolare.[108] Di conseguenza, ha guastato il piano del suo trattato che corrispondeva alla pretesa spartana in questione. Ma andò ben oltre: egli chiaramente si rese conto che la pretesa ingiustificata e ingiustificabile dei re spartani era meramente una conseguenza tra molte delle erronee opinioni che gli Spartani e gli altri avevano della divinità. Indicò ciò parlando all'inizio del trattato di come la gente nutra i propri figli, e affermando all'inizio dell'ultima sezione che Sparta «nutre il re e quelli che sono con lui» e poco più avanti che il re spartano, a sua volta, «offre sacrifici a Zeus e a quelli che sono con lui». Per indicare le proprie opinioni ancora più chiaramente, egli ben presto passa dalla pluralità degli dèi («Zeus e quelli che sono con lui») alla dualità («Zeus e Atena») e, infine, al singolare («Il dio»).[109]

La *Costituzione degli Spartani* appare essere un elogio di una costituzione ammirevole. Poiché Senofonte era un sostenitore dell'aristocrazia, il punto di riferimento relativamente al quale egli giudica le costituzioni è la qualità dell'educazione che corrisponde alla costituzione in questione. È, quindi, degno di nota che non menzioni affatto la pietà quando parla dell'educazione spartana. Così ci lascia vedere che la pietà non è una parte essenziale del più elevato tipo di educazione. O dobbiamo per caso giudicare il fatto che non citi la pietà nello stesso modo in cui abbiamo giudicato il fatto che non menziona la moderazione e [534] la saggezza? È azzardato

106 Cfr. 8.5 e 14.7 con Plat. *Leg.* 624a 1-6 e 634e 1-2.

107 Cfr. 15.9 e 2 con *Ag.* 1.2 e *Cin.* 1.9.

108 Cfr. 1.4-9 con *Ag.* 1.5 e *Hell.* 3.3.1-3 e 7.1.31.

109 1.3 e 13.1-3. Cfr. *Ap.* 24. Una condanna dell'aspetto morale dell'opinione spartana sugli dèi è implicita nell'ultima sezione di 13.3, come appare dal confronto di tale passaggio con 2.7.

affermare ciò; infatti, mentre non menziona per nulla la moderazione e la saggezza quando elogia gli Spartani, egli ha molte cose da dire della loro pietà, ad esempio dei loro sacrifici, oracoli ed inni.[110] Egli tratta in modo molto esauriente la pietà spartana quando racconta come essi iniziano le loro spedizioni militari. Conclude tale resoconto, che è quasi completamente dedicato ai vari sacrifici offerti dal re all'inizio della campagna, dicendo: «Quando si vedono queste cose, si potrebbe credere che gli altri siano degli incapaci nelle faccende militari e che solo i Lacedemoni siano veri esperti nelle questioni belliche».[111] Il culto degli dèi, che non gioca alcun ruolo nell'educazione, è una parte essenziale dell'arte della guerra. Nell'opinione di Senofonte sulla dignità della guerra confrontata con la dignità della pace, del tempo libero e dell'educazione, è implicito il suo giudizio sulla pietà.

All'epoca di Senofonte, l'empietà costituiva un crimine capitale. Così la filosofia, che è essenzialmente incompatibile con l'accettare gli dèi della città, era in quanto tale esposta alla persecuzione.[112] Perciò i filosofi dovevano dissimulare se non il fatto di essere filosofi almeno il fatto di essere dei non credenti. D'altro canto, essi desideravano comunicare le loro opinioni ad un piccolo numero di persone capaci e disponibili ad accettare queste opinioni; e poiché non potevano in alcuna maniera parlare alla maggior parte di tale piccolo numero perché la maggior parte di costoro non era ancora nata, essi non ebbero altra scelta che scrivere libri e pubblicarli. La difficoltà implicita nella contraddizione tra il carattere necessariamente segreto dell'insegnamento filosofico e il carattere necessariamente pubblico delle pubblicazioni fu superato da una tecnica letteraria che rendeva possibile rivelare la verità ad una minoranza esigua ma competente, mentre la nascondeva alla grande maggioranza. Quella tecnica era il risultato di una scoperta molto semplice. Se un uomo racconta una storia affascinante, la maggior parte della gente trarrà piacere dalla storia – i personaggi imitati, le azioni o gli eventi imitati, il paesaggio imitato, i [535] discorsi imitati dei personaggi e, perfino, l'imitazione stessa – ma solo una minoranza di lettori resisterà al fascino della storia, rifletterà su di essa e scoprirà l'insegnamento che essa trasmette silenziosamente. Un insegnamento silenzioso o segreto è quindi certamente possibile. Che ciò sia un fatto reale del passato è mostrato, soprattutto, dai racconti e dagli scritti storici di Erodoto, Tucidide e Senofonte, così come dagli scritti socratici di Senofonte e Platone. Si può aggiungere che questo genere di letteratura è scomparso solo recentemente: la sua scomparsa è stata simultanea alla

110 Per quanto riguarda l'opinione di Senofonte sulla pietà, si veda specialmente *Mem.* 4.6.4 e *Ag.* 11.1-2.

111 13.5. Cfr. 4.5-6 e 13 fine.

112 Cfr. *Mem.* 1.2.31 con Plat. *Ap.* 23d 4-7.

scomparsa della persecuzione, così come la sua ricomparsa è simultanea alla ricomparsa della persecuzione.

Sarebbe, comunque, tradire un'opinione troppo bassa degli autori filosofici del passato se si supponesse che essi abbiano dissimulato i loro pensieri meramente per paura della persecuzione o della morte violenta. Essi dissimularono la verità al volgo anche perché ritenevano che il volgo fosse incapace di assimilare la verità: la grande maggioranza degli uomini, pensavano i filosofi del passato, verrebbe privata del fondamento stesso della propria moralità se dovesse perdere le proprie credenze. Essi, quindi, videro in ciò non solo una questione di paura e di sicurezza ma anche una questione di dovere il nascondere la verità alla maggioranza dell'umanità. Rendendo la verità scoperta quasi inaccessibile come lo era prima che venisse scoperta, essi evitarono – per chiamare una cosa volgare con un nome volgare – la svendita delle formulazioni della verità: nessuno dovrebbe conoscere nemmeno le formulazioni della verità, se non colui che abbia riscoperto per proprio conto la verità stessa, per quanto aiutato dalle sottili suggestioni di un maestro superiore. È in questo modo che gli autori classici divennero i più efficaci maestri del pensiero indipendente. Non si dovrebbe comunque sorvolare sul fatto che questa letteratura essoterica, che offre il tipo più elevato di educazione, non si trova solo in epoca classica; essa è riapparsa in tutte le epoche in cui la filosofia è stata compresa nel suo significato pieno e gravoso, in tutte le epoche cioè in cui la saggezza non era separata dalla moderazione. La sua scomparsa coincide circa con la vittoria della critica storica e dei sistemi di filosofia che affermavano di essere sinceri ma che certamente mancavano di moderazione.

[536] Non si può studiare Senofonte, che sembra essere stato uno dei maggiori ammiratori classici di Sparta, senza ricordare costantemente il maggiore di tutti gli ammiratori moderni di Sparta, Jean-Jacques Rousseau. Se è vero, come si è talvolta affermato, che il ritorno ad un sano approccio è legato all'eliminazione dell'influenza di Rousseau, allora la tesi del presente articolo può essere riassunta dicendo che l'insegnamento di uomini come Senofonte è precisamente l'antidoto di cui abbiamo bisogno. È ovvio che non è intenzione del presente articolo confutare, o provare, una tesi di una tale portata. Esso non sarà stato ad ogni modo scritto invano se spingerà alcuni lettori a riesaminare la valutazione tradizionale e corrente di Senofonte che, pur essendo comprensibile e addirittura in un certo senso giustificabile, è quasi un insulto alla sua anima veramente regale. Egli era un uomo tale da preferire l'attraversare i secoli nei panni del mendicante piuttosto che vendere i preziosi segreti della quieta e sobria saggezza di Socrate ad una moltitudine che gli consentì di levarsi verso l'immortalità solo dopo che egli l'ebbe inebriata con le sue ingegnose storie delle gesta fulminee ed impressionanti di un Agesilao, o di un Ciro, o di un Senofonte.

Bibliografia

Edelstein, Emma. *Xenophontische und Platonische Bild des Sokrates*. Berlin: Ebering, 1935.
Habben, Fooke (ed.). *De Xenophontis libello, qui Λακεδαιμονίων πολιτεία inscribitur*. Anklam: Poettcke, 1909.
Ollier, François (éd). *Xénophon. La république des Lacédémoniens*. Lyon: Bosc, 1934.
Prinz, Wilhelm. *De Xenophontis Cyri institvtione*. Gottingae: Officina Academica Dieterichiana, 1911.
Watson, J.S. (ed.). *Xenophon's Minor Works*. London: G. Bell and Sons, 1891.
Zenos, Andrew C. *The Elements of the Higher Criticism*. New York; London: Funk and Wagnalls Company, 1895.

La tirannide del Principe-schiavo secondo Gaston Fessard

Giampiero Chivilò

Abstract This *Preface* was written by Father Gaston Fessard in April 1947 in order to demonstrate the 'actuality' of the Italian translation of his book *Autorité et Bien commun* (1944). The new category of 'Historical Actuality' is linked with the phenomenological notion of recognition (*Anerkennung*) borrowed from Kojève's interpretation of Hegel. The *Preface* also endeavours to point out the relation between Liberalism, National Socialism and Communism, from the perspective of Fessard's experience during the Vichy years. The Introductory Editorial gives information about the *Preface* and explains the reasons of the failure of the Italian translation project.

Keywords Authority, historical actuality, recognition, Fessard, Kojève, Raymond Aron, Labourdette, Galvano Della Volpe, Lavelle, Vichy-France.

Nel periodo 1939-1949, la filosofia ha tentato di affrontare sul piano speculativo i catastrofici mutamenti del Politico culminati nella seconda guerra mondiale.

Ai nomi di Heidegger, Strauss e Kojève non si può non affiancare quello del filosofo-teologo gesuita Gaston Fessard (Elbeuf-sur-Seine, 1897 - Porto Vecchio, 1978). Tra il 1926 e il 1929 Fessard aveva tradotto e commentato la *Vorrede* della *Fenomenologia dello Spirito*, che intendeva pubblicare, con il sostegno di Jean Wahl, sulla «Revue philosophique» in occasione del centenario della morte del filosofo di Stoccarda. La pubblicazione non giunse a buon esito in quanto il suo superiore provinciale ritenne che occorreva che prima di un tale impegno egli portasse a compimento il *curriculum* teologico.[1] Il giovane gesuita, con la formula politica della 'mano tesa', fu in ogni caso un notevole studioso del giovane Marx nella seconda metà degli anni trenta.[2]

Fessard attraversò il mistero doloroso degli anni quaranta tentando

1 Cfr. lettera di F. Mollat, s.j., del 10 marzo 1930, pubblicata da Michel Sales in Fessard, *Hegel*, le Christianisme et l'Histoire, p. 9, nota 4.

2 Fessard, *La main tendue*. Oltre all'opinione di Kojève richiamata oltre, si veda Curtis, «Marx against the Marxists», p. 176.

umilmente di rischiararlo con la sua opera tanto rigorosa e originale sul piano teoretico, quanto vigorosamente e singolarmente determinata nella sua azione politica militante di testimonianza cristiana. Tale azione di padre Fessard più volte sembrò portare al limite il voto di obbedienza che caratterizza il suo ordine (pur essendo il filosofo di Elbeuf-sur-Seine sempre rimasto nei binari dell'ortodossia). Per dimostrare come lo slancio teorico della Compagnia di Gesù trovi in Fessard una vera e propria vetta filosofica, ben lontana dal semplicistico sarcasmo sull'obbedienza *perinde ac cadaver*, presentiamo qui una traduzione dell'inedita *Prefazione all'edizione italiana*[3] (del 1947) del saggio *Autorité et Bien commun* (1944), distinguendo l'avvincente e romanzesca vicissitudine dell'opera dagli importanti nuclei filosofici che essa custodisce. Ad essere tematizzata è innanzitutto la dimensione di (il-)leggittimità del regime di Vichy.[4]

Indipendentemente dalla riflessione weberianeggiante e heideggeriana proposta da Kojève in *La notion de l'autorité* (1942), Fessard iniziò una personale meditazione filosofica sul fenomeno dell'autorità già a partire da alcuni incontri che si tenevano a casa di Gabriel Marcel, all'interno di un gruppo guidato da Emmanuel Mounier.[5] Per Fessard fu decisiva e illuminante una relazione letta da Landsberg.[6]

Da questa esperienza di ricerca nacque in un primo tempo una conferenza, quindi un articolo e infine un saggio, tutti accomunati dal titolo *Autorité et Bien commun*.[7] L'articolo, riproducente il testo rimaneggiato di una

3 *Autorité et bien commun: Préface pour la traduction italienne*, dattiloscritto, 25 pp. I termini sottolineati sono resi col corsivo. Tra parentesi quadre i numeri di pagina del dattiloscritto. Il dattiloscritto è conservato nel *Fonds Fessard*, Dossier 4/22bis 1947 *Autorité et bien commun. Préface pour la traduction italienne* (non publiée) et correspondance.

4 Per un inquadramento storico puntuale cfr. Dreyfus, *Histoire de Vichy*. Su Fessard si veda la breve allusione a p. 296.

5 Così si legge in un bando intitolato *Argument pour un numéro d'Esprit sur le Chef*: «Un gruppo di studi ESPRIT ha cominciato una serie di lavori sulla restaurazione della funzione di Capo [...] Queste note riassumono delle discussioni tra Landsberg, Chastaing, G. Marcel, Gosset, Lobstein, il P. Fessard ecc.». L'opuscolo è conservato in ff, 19/1/a/8 (trad. mia). Nel 1941 questa *équipe* legata a «Esprit» trovò il suo epicentro a Lione, cfr. Bergès, *Vichy contre Mounier*, p. 267. Sul problematico esperimento politico-costituzionale di Vichy, coeva delle opere sull'autorità di Fessard e Kojève è la tesi di Georges Liet-Veaux, discussa il 26 ottobre 1942 alla facoltà di Diritto dell'Università di Rennes, cfr. Liet-Veaux, *La Continuité du Droit interne*.

6 «L'autre jour j'ai pris part à une réunion du groupe philosophique d'Esprit. Landsberg parlait sur 'Le Chef'. Assez intéressant» (lettera di Fessard a De Lubac del 17 dicembre 1938, conservata nel *Fonds Fessard*, Dossier, 73/2).

7 Fessard, «Autorité et Bien commun», *Science religieuse. Travaux et Recherches*, 1943, pp. 170-208; *Autorité et Bien Commun*, coll. «Théologie», n. 5, Paris, Aubier, 1944. Il volume conobbe una seconda edizione, *Autorité et Bien commun*, 2e éd. augmentée d'une postface, coll. «Recherches économiques et sociales», Paris, Aubier, 1969. Nella «Postface» del 1969 – in cui confluivano solo alcune considerazioni della ben più nervosa «Préface» del 1947 – Fessard

Communication tenuta alla Société Lyonnaise de Philosophie il 24 maggio 1941,[8] costituiva la prima parte di *Autorité et Bien commun*.

Nella *Préface 1947* Fessard rielaborò alcuni temi sviluppati nella conferenza *Le matérialisme historique et la dialectique du maître et de l'esclave*, presentata al Congresso Internazionale di Filosofia di Roma, organizzato nel novembre 1946 da Enrico Castelli con il sostegno del neoministro della Pubblica Istruzione Guido Gonnella (si trattava del primo congresso nazionale 'libero' dopo quello 'interrotto' presieduto da Piero Martinetti nel marzo-aprile 1926). Tra i tanti nomi illustri, parteciparono Sciacca e Della Volpe, quest'ultimo più volte richiamato nella *Préface 1947*.

Il legame tra Fessard e l'Italia sembrava diventare vieppiù stretto dal momento che *Autorité et Bien commun* era stata tradotta proprio da Sciacca per comparire presso l'editore Morcelliana. Ma qualcosa di imprevisto impedì questa pubblicazione. Diversamente dal 1930, l'impedimento del 1947 non proveniva da un parere negativo interno all'ordine. Fessard e gli altri suoi compagni di studi, infatti, erano diventati l'obiettivo polemico del teologo Garrigou-Lagrange il quale vedeva nell'*École de Lyon-Fourvière* una reviviscenza cripto-modernistica da combattere risolutamente.

Fessard dovette presentarsi, con le sue pubblicazioni, davanti ad una Commissione in Vaticano. *Autorité et Bien commun* divenne così la più travagliata delle opere fessardiane. Lo dimostra la storia del testo che viene qui presentato: si tratta di una prefazione scritta quasi con astio verso un editore che non intravedeva minimamente l'«attualità» di un saggio, scritto negli anni dell'occupazione della Francia ma volto verso problemi speculativi non confinabili nelle contingenze di una sgradevole parentesi da dimenticare.[9] Una prefazione *inutile* per un libro *fantasma*, destinato a non comparire mai in Italia. Benché la traduzione fosse già portata a termine e sebbene le case editrici Aubier e Morcelliana fossero vincolate da un contratto non facilmente risolvibile,[10] *Autorité et Bien commun* rimane ancor oggi un libro intradotto.

rilevava, con ironia, il mutamento dei tempi, dal fatto che era stata cambiata la collana in cui il saggio veniva riproposto. Per un inquadramento generale dell'opera filosofico-politica di Fessard vedasi l'eccellente lavoro di Louzeau, *L'anthropologie sociale du Père Gaston Fessard*, contenente, tra l'altro, una bibliografia delle opere di e su Fessard, pp. 543- 582 e 585-604.

8 La conferenza lionese di Fessard fu seguita da un dibattito al quale parteciparono, tra gli altri, Hyppolite, Perroux e De Gandillac. Una trascrizione dattiloscritta della Discussione è conservata nel *Fonds Fessard*, Dossier 2/20.

9 La questione dell'«attualità» imputata da Fessard nella lettera dell'editore riemerge in Bendiscioli, «Recensione a *Autorité et bien commun*», pp. 309-311 (comparsa su una rivista appartenente alla medesima casa editrice).

10 Sciacca scrisse a Fessard il 7 gennaio 1947 al fine di ringraziarlo per la spedizione dell'opera. Due giorni dopo Fausto Minelli scriveva all'editore Fernand Aubier per comunicargli che Morcelliana accettava le condizioni per la traduzione di *Autorité et Bien commun*, a patto che Fessard scrivesse una prefazione per 'aggiornare' il lavoro alla situazione politico-ideologica del 1947 (che d'altronde era lungi dall'essersi dispiegata pienamentente).

Il periodo in cui si svolge la vicenda sono i primi mesi del 1947 quando, parallelamente agli eventi che aprirono la fase più acuta della Guerra Fredda[11] nelle relazioni internazionali, si svolse un autentico dramma per il gruppo di intellettuali cui Fessard apparteneva, ovvero l'École de Lyon-Fourvière cresciuta attorno alla figura di Auguste Valensin, docente che si soffermava particolarmente sui grandi filosofi tedeschi postkantiani. Il 1946 si era concluso con una polemica tra domenicani e filosofi-teologi della Compagnia di Gesù. Se nelle lettere di fine anno tra Fessard e Henri De Lubac si rilevavano lievi note di ilarità, «fulmineamente» il 2 gennaio 1947 cominciarono a intravedersi i segni dell'inesorabile e incontrastabile *orage*[12] che stava montando contro il gruppo lionese. Tanto De Lubac e Fessard, quanto Tailhard de Chardin e Jean Daniélou avevano sottovalutato la campagna inaugurata da padre Garrigou-Lagrange sulla *Revue Thomiste* contro la 'nuova teologia'[13] e, potenzialmente, contro tutti i filosofi che sostituissero all'idea della verità come *adequatio speculativa rei et intellectus* la concezione dell'*adequatio realis mentis et vitae*.

Ciò che in particolare accadde a Fessard è ricostruibile a partire da una lettera del Padre Assistente di Francia della Compagnia di Gesù, il basco Bernard de Gorostarzu.[14] Con parole piene di garbo, tatto e affetto, il *Père Assistant* comunicava a Fessard che sarebbe stato opportuno avere più moderazione nell'uso del termine 'dialettica' in particolare in due luoghi della *Préface* in cui si parlava di «carattere *infrangibile* della dialettica» (p. 7) e «suo valore fondamentale come *principio della genesi naturale e storica dell'uomo*» (p. 16). Inoltre consigliava di accorciare la sezione contenente la controversia con il direttore della *Revue Thomiste* Marie-Michel Labourdette (pp. 18-21).[15] Ma queste erano questioni di dettaglio: la

11 Testimonianza dell'aspro stato d'animo di Fessard nel 1947 è il ricorso al concetto di 'Quinta colonna', che emerge, oltre che nella *Prefazione* qui tradotta, nell'articolo su Henry Wallace, nel quale sono richiamate le figure più inquietanti di Vichy e della Parigi occupata, ovvero Flandin, Déat, Brinon, Brassilach, ma anche i comunisti francesi che, secondo Fessard, strumentalizzavano Wallace. Cfr. Fessard, «M. Henri Wallace à Paris», p. 255.

12 Nella sua ricostruzione de «Il fulmine su Fourvière», Henri De Lubac ricorda il suo ruolo nel far pubblicare *Autorité et Bien commun* nel 1945: cfr. De Lubac, Memoria intorno alle mie opere, p. 185. Segue una recensione rimasta a lungo inedita del libro dell'amico, pp. 185-192.

13 Garrigou-Lagrange, *La nouvelle théologie où va-t-elle?* Fessard, responsabile di aver 'interrato' il tomismo, viene evocato alle pp. 133-134. Nel dattiloscritto di 4 pagine intitolato «Réponse à l'attaque du P. Garrigou-Lagrange» Fessard cita significativamente Kojève alla nota 1 della pagina 3. Per la ricostruzione della controversia tra domenicani e gesuiti cfr. Mettepenningen, «Truth, Orthodoxy and the Nouvelle Théologie».

14 Lettera di padre Bernard De Gorostarzu a Gaston Fessard» (15 giugno 1947), conservata nel *Fonds Fessard*, Dossier 4/22bis 1947.

15 Cfr. la ricostruzione della disputa da parte dei teologi domenicani in Labourdette et al., *Dialogue théologique*.

Préface non costituiva il problema. La Commissione romana, invece, quasi all'unanimità, aveva espresso parere negativo per la traduzione italiana di *Autorité et Bien commun* in quanto tale. La pubblicazione fu considerata né utile, né opportuna in quanto estranea alla tradizione del pensiero cattolico e caratterizzata da concezioni audaci e pericolose, che avrebbero rischiato di aprire in Italia una poco desiderabile polemica tra nuove correnti filosofiche e teologiche. Venivano avanzate delle riserve anche su una recensione del libro di Fessard implicante un «gusto troppo pronunciato per le novità».[16]

Per un non meglio precisato pericolo – addirittura storicamente stabilito – delle traduzioni italiane, si riteneva preferibile lasciare l'intelligente, calmo e un po' scettico «Italiano» (del 1947?) leggere le produzioni francesi in lingua originale.

La pubblicazione doveva essere bloccata. La richiesta decisiva in merito giunse nell'estate 1947 dal *Praepositus Generalis Societatis Iesu* Jean-Baptiste Janssens, il quale chiese a Fessard di sacrificare il suo lavoro senza tuttavia inibire definitivamente la possibilità di ulteriori studi nell'ambito del suo lavoro di redattore di *Études*, rivista diretta dal padre Réné d'Ouince, presso cui Fessard era ricercatore in Filosofia e Teologia.[17]

Nonostante Morcelliana fosse contraria alla sospensione di un progetto ormai molto avanzato, con una serie di pazienti contatti si ottenne il risultato desiderato dai vertici.[18] Il contenzioso tra le case editrici ebbe bisogno di parecchi mesi per giungere a una soluzione.[19]

Nel dicembre 1947, recensendo l'*Introduction à la lecture de Hegel* di Kojève appena pubblicata, Fessard lanciava un deciso affondo verso la posizione, giudicata insufficiente, di coloro che rivendicavano l'intemporalità della verità trascurando la relazione con la storia.[20]

16 Vale a dire Bendiscioli, «Recensione a *Autorité et bien commun*», pp. 309-311. Nella lettera di risposta di Fessard a Bernard De Gorostarzu (29 giugno 1947), Fessard faceva notare che nella recensione la sua posizione veniva accostata a quella di autori come Wust, Marcel e Solovev, ovvero ad una «triplice ispirazione» dispiegantesi «sulla base primaria della concezione cristiana della vita».

17 Lettera di padre Jean-Baptiste Janssens a Gaston Fessard (21 luglio 1947), conservata nel *Fonds Fessard*, Dossier 4/22bis 1947.

18 Un ruolo rilevante per cercare una soluzione ai problemi legali fu giocato dal Direttore di «Civiltà Cattolica»: *Fonds Fessard*, 4/22bis 1947, Lettera di G. Martegani a F. Minelli del 16 luglio 1947; Lettera di F. Minelli a G. Martegani del 23 luglio 1947; Lettera di G. Fessard a J.B. Janssens del 2 agosto 1947.

19 Ancora nell'ottobre 1947 Aubier e Morcelliana non avevano trovato un accordo sull'estinzione del contratto come si evince da alcune lettere conservate: *Fonds Fessard*, Dossier 4/22bis 1947, Lettera di Morcelliana a G. Martegani del 9 ottobre 1947; Lettera di Janssens a René d'Ouince del 20 ottobre 1947.

20 Fessard, «Deux intèrprètes de la *Phénoménologie* de Hegel, J. Hyppolite et A. Kojève»,

La *Préface 1947* fu parzialmente rifusa nella *Postface* (del 1969) della seconda edizione francese. Tuttavia il vero coronamento della meditazione fessardiana sulla dialettica fu l'importante raccolta di saggi intitolata *De l'actualité historique* (1960).[21]

Dal punto di vista analitico, nel testo della *Préface 1947* il problema della legittimità viene indagato a partire da due diverse prospettive: in primo luogo dal punto di vista storico come «legittimità dialettica» del governo di Vichy; in secondo luogo come legittimità che si manifesta in numerose figure dialettiche, riprese dall'interpretazione kojèviana di Hegel e rielaborate alla luce della teologia politica di san Paolo.[22]

Dal punto di vista storico Fessard ammetteva un'iniziale legittimità del nuovo regime pétainista. Dopo aver militato nella Resistenza cristiana, Fessard propose una sua peculiare interpretazione 'dialettica' dell'esperienza dello Stato francese di Vichy che lo portò a polemizzare con l'interpretazione 'a-dialettica' del regime proposta da Joseph Vialatoux.[23] Mentre Vialatoux giudicava il governo di Pétain illegittimo fin dal giugno 1940,[24] la teoria fessardiana del «Principe-schiavo» (*Prince-esclave*) ammetteva una certa specie di legittimità al governo Pétain, la quale sarebbe decaduta man mano che cresceva, in modo inversamente proporzionale, l'autorità di De Gaulle. Il punto di inversione delle sanguinose 'avventure di Monsieur Leprince Sklave' (grafia usata da Fessard nelle lettere per sfuggire la censura di Vichy) cadrebbe nel novembre 1942.[25] In Pétain la figura del «Principe», legittimo nell'ordine del «bene comune inferiore» (la politica interna), poteva convivere con lo «Schiavo» della politica imperialistica nazista. La categoria di Principe-Schiavo descrive così l'incrociarsi di due fenomeni tirannici distinti: da un lato la dittatura pseudocostituzionale

p. 372. Cfr. Louzeau, *L'anthropologie sociale du Père Gaston Fessard*, p. 335, nota 1, e pp. 440-441, nota 1.

21 Un'intepretazione autentica di questo esito si ha nella *Postface* del 1969, p. 126, nota.

22 A partire dalla sua iniziale formazione giuridica, Fessard poteva rielaborare in modo originale un ampio spettro di suggestioni, tratte da correnti diversissime quali: 1) la filosofia di Scheler, attraverso la mediazione del «Gruppo Esprit»; 2) la teoria del diritto naturale di Albert Valensin (fratello del più noto Auguste); 3) la teoria dell'istituzione di Hauriou, in particolare il triplo movimento di interiorizzazione, incorporazione e personificazione; 4) alcuni teorici della cosiddetta 'Rivoluzione conservatrice' quali Hans Wenke, Hans Freyer e, soprattutto, Carl Schmitt.

23 Fessard, «Journal de la conscience française (1940-1944)». In merito alla polemica Fessard-Vialatoux cfr. *Lettre à Joseph Vialatoux du 11 janvier 1946 sur l'illégitimitè du gouvernement de Vichy*, in Chaunu, «Gaston Fessard».

24 Dal punto di vista storico Vialatoux sembra aver ragione se si considera credibile l'attivismo di Raphael Alibert a Bordeaux nel giugno 1940, per cui si veda Dreyfus, *Histoire de Vichy*, pp. 151-155.

25 Si veda l'inedito pubblicato da Frédéric Louzeau, Fessard, «Collaboration et Résistance au Pouvoir du Prince-Esclave (octobre-décembre 1942)».

del maresciallo Pétain, dall'altro la *tyrannie envahissante* di Hitler e della Germania occupante.[26]

Dal punto di vista politico la nuova forma di *tirannide mistica* del XX secolo, come assenza di autentica autorità, è il male comune universale, derivante dalla fatale dissociazione dei fini e dei diversi livelli del bene comune e consiste in una concezione totalitaria e anticristiana del mondo.[27]

Dal punto di vista speculativo Fessard si concentrava sulla categoria di 'attualità storica', implicitamente presente nella sua analisi del legame tra autorità e bene comune. È forse tale attualità storica, piuttosto che un generico riferimento al passato, ciò che ci permette di liberarci dalla 'tirannide del futuro come mito'.[28]

Dal punto di vista 'antropologico', attraverso la nozione di 'riconoscimento', Fessard elabora una teoria tesa, al pari di quella di Kojève, a contemperare la relazione signore-servo con altri rapporti. Per Fessard avevano particolare rilevanza le componenti della nozione aristotelica di *philia*,[29] la dialettica Uomo-Donna e la dialettica paolina Pagano-Giudeo.

Mentre nel suo saggio *La notion de l'autorité* Kojève portava alle estreme conseguenze una teoria 'algebrica' e 'combinatoria' dei tipi di autorità, Fessard nei suoi appunti tentava, con determinazione non minore, una via 'geometrizzante', fatta di schemi circolari, continuamente rielaborati, suddivisi secondo bipartizioni, quadripartizioni e tripartizioni.

Nell'ambito della dialettica Chiesa-Fedele possono essere ricondotte le molteplici figure dialettiche tratte dall'interpretazione fessardiana della relazione Pagano-Ebreo-Cristiano tratta da san Paolo: ovvero la dialettica 'Pagano convertito - Giudeo incredulo' che *supera* la dialettica 'Giudeo eletto - Pagano idolatra'.[30]

Kojève, da parte sua, in due recensioni del 1946, rilevò le maggiori incongruenze dell'operazione di Fessard mostrando la contraddittorietà delle tre nozioni di dialettica, di ateismo e di politica esclusivamente francese.[31]

26 Fessard, *Journal de la conscience française (1940-1944) suivi de Qu'est-ce qu'un gouvernement «légitime»*, pp. 39-41.

27 Cfr. la rielaborazione del 1969, Fessard, «Postface», p. 143.

28 Kluback, *Discourses on the Meaning of History*, p. 153. Klubakc dedica ampio spazio a Fessard (pp. 113-215) che viene interpretato in collegamento a Cohen, Rosenzweig e Aron. Un intero capitolo è dedicato alla questione dell'attualità storica, cfr. pp. 153-174.

29 Nella seconda parte dell'opera di cui ci stiamo occupando, Fessard cita esplicitamente un passo (alquanto corrotto e oscuro) di Aristotele, vale a dire *E.E.* 7.10. Cfr. Fessard, *Autorité et Bien commun*, p. 63, nota. Si veda anche p. 86, nota.

30 Cfr. Fessard, *De l'actualité historique*, vol. 1.

31 Kojève, «Christianisme et communisme» e «Hegel, Marx et le christianisme».

Tavola 1

<table>
<tr><td colspan="6">Legittimità di diritto</td><td colspan="6">Legittimità di fatto</td></tr>
<tr><td colspan="3">Dialettica
Chiesa-Fedele</td><td colspan="3">Dialettica
Principe-Suddito
Dialettica
Nazione-Cittadino</td><td colspan="3">Dialettica
Signore-Servo
(Seigneur-Serf)</td><td colspan="3">Dialettica
Padrone-Schiavo
(Maître-Esclave)</td></tr>
<tr><td colspan="4">Autorità</td><td colspan="4">Governo</td><td colspan="4">Potere</td></tr>
<tr><td colspan="4">Volontà</td><td colspan="4">Ragione</td><td colspan="4">Sensibilità</td></tr>
<tr><td colspan="4">Riconoscimento
d'amore</td><td colspan="4">Riconoscimento
di diritto</td><td colspan="4">Riconoscimento
di fatto</td></tr>
<tr><td colspan="4">Amore</td><td colspan="4">Interesse sociale</td><td colspan="4">Interesse egoistico</td></tr>
<tr><td colspan="4">Valore e ideale</td><td colspan="4">Diritto e ordine</td><td colspan="4">Sicurezza ed esistenza</td></tr>
</table>

Riportiamo nella Tavola 1 – che non rende minimamente giustizia al culto fessardiano della *circolarità*[32] – gli elementi di una delle molte fasi della meditazione del filosofo gesuita di Elbeuf-sur-Seine sulla differenza tra autorità e potere.[33] Tale meditazione sviluppa ulteriormente in modo originale la dialettica kojèviana del signore e dello schiavo, già richiamata nella «Nota sull'*Anerkennung*»[34] di *Autorité et Bien commun*.

Bibliografia

Aumon, Michèle. *Philosophie sociopolitique de Gaston Fessard*. Paris: Cerf, 2004.

Aumon, Michèle. *Que l'homme puisse créer: L'humanisme de Gaston Fessard, s.j.* Paris: Cerf, 2004.

Bendiscioli, Mario. «Recensione a *Autorité et bien commun*». *Humanitas*, 3, 1947, pp. 309-311.

32 Si vedano i preziosi riferimenti all'ultimo corso di Kojève (concluso nel giugno 1939) in Fessard, *La philosophie historique de Raymond Aron*, pp. 50-51 e p. 167, nota 1, nonché il saggio «Polyvalence symbolique du cercle», in Fessard, *Hegel, le Christianisme et l'Histoire*, pp. 113-136.

33 Lo schema proposto è una personale rielaborazione degli schemi «circolari» conservati nel dossier ff, 2/20.

34 Fessard, *Autorité et Bien commun* (1945), pp. 84-85. *Préface pour la traduction italienne* (1947), p. 22. Il testo della nota viene riportato per intero nella traduzione che segue.

Bergès, Michel. *Vichy contre Mounier: Les non-conformistes face aux années 40*. Préface de Jean-Louis Loubet del Bayle. Paris: Economica, 1997.

Chaunu, Jean. «Gaston Fessard: Une conscience combattante». *Liberté politique*, 17, automne 2001, pp. 138-139.

Curtis, David. «Marx against the Marxists: Catholic Uses of the Young Marx in the *Front populaire* Period (1934-1938)». *French Cultural Studies*, 1991, pp. 165-181.

De Lubac, Henri. *Mémoires sur l'occasion de mes écrits*. Namur: Culture et vérité, 1989. Trad. it.: *Memoria intorno alle mie opere*. A cura di Elio Guerriero. Milano: Jaca Book, 1992.

De Lubac, Henri. «Recensione a: *Autorité et Bien commun*». In: De Lubac, Henri. *Memoria intorno alle mie opere*. pp. 185-192.

Dreyfus, François-Georges. *Histoire de Vichy*. Nouvelle éd. revue et augmentée. Paris: Éditions de Fallois, 2004.

Fessard, Gaston, sj. «France prends garde de perdre ton âme!». *Cahiers du Témoignage chrétien*, 10-11, 1942.

Fessard, Gaston, sj. *France prends garde de perdre ta liberté!* Éditions du Témoignage chrétien, 1946. Si tratta della seconda ed. aumentata; la prima era uscita anonima nel 1945.

Fessard, Gaston, sj. «Autorité et Bien commun». *Science religieuse: Travaux et Recherches*, 1943, pp. 170-208.

Fessard, Gaston, sj. *Autorité et Bien Commun*. Paris: Aubier, 1944. Coll. «Théologie», 5.

Fessard, Gaston, sj. «Journal de la conscience française (1940-1944)». *Études*, janvier 1945, pp. 78-98; février 1945, pp. 179-190.

Fessard, Gaston, sj. «Théologie et Histoire: À propos du temps de la conversion d'Israël». *Dieu vivant: Perspectives religieuses et philosophiques*, 8, avril 1947, pp. 39-65. Ora in: Fessard, Gaston, sj. *De l'actualité historique*, t. 1, *À la recherche d'une méthode*. Paris: Desclée de Brouwer, 1960, pp. 95-119.

Fessard, Gaston, sj. «M. Henri Wallace à Paris». *Études*, mai 1947, pp. 253-256.

Fessard, Gaston, sj. «Réponse à l'attaque du P. Garrigou-Lagrange». Dattiloscritto di quattro pagine conservato nel Fonds Fessard, Dossier 4/22 bis.

Fessard, Gaston, sj. «Autorité et bien commun: Préface pour la traduction italienne». Dattiloscritto conservato nel Fonds Fessard, Dossier 4/22bis 1947 *Autorité et bien commun. Préface pour la traduction italienne* (non publiée) et correspondance.

Fessard, Gaston, sj. «Deux interprètes de la *Phénoménologie* de Hegel, J. Hyppolite et A. Kojève». *Études*, décembre 1947, pp. 368-373. Riedito in: Fessard, Gaston, sj. *Hegel*, le christianisme et l'histoire. Paris: PUF, 1990, pp. 275-279.

Fessard, Gaston, sj. *De l'actualité historique*, t. 1, *À la recherche d'une méthode*. Paris: Desclée de Brouwer, 1960.
Fessard, Gaston, sj. *Autorité et Bien commun*, 2e éd. augmentée d'une postface. Paris: Aubier, 1969.Coll. «Recherches économiques et sociales».
Fessard, Gaston, sj. «Postface». In: Fessard, Gaston, sj. *Autorité et Bien commun*, 2e éd., Paris: Aubier, 1969, pp. 121-145.
Fessard, Gaston, sj. *La philosophie historique de Raymond Aron*. Préface de Jeanne Hersch. Paris: Julliard, 1980.
Fessard, Gaston, sj. *Au temps du prince-esclave: Écrits clandestins. 1940-1945*. Présentation et notes de Jacques Prévotat. Limoges: Critérion, 1989.
Fessard, Gaston, sj. *Hegel, le Christianisme et l'Histoire*. Textes et documents inédits présentés par Michel Sales. Paris: PUF, 1990.
Fessard, Gaston, sj. *Journal de la conscience française (1940-1944) suivi de Qu'est-ce qu'un gouvernement «légitime»*. Texte établi et annoté par Michel Sales, sj; Préface de René Rémond. Paris: Plon, 2001.
Fessard, Gaston, sj. «Collaboration et Résistance au Pouvoir du Prince-Esclave (octobre-décembre 1942)». Texte publié et présenté par Frédéric Louzeau. In: Louzeau, Frédéric. *L'anthropologie sociale du Père Gaston Fessard*, pp. 629-802.
Gillis, Hugh. «Gaston Fessard and the Nature of Authority». *Interpretation*, 16, Spring 1989, pp. 445-463.
Garrigou-Lagrange, Réginald. «La nouvelle théologie où va-t-elle?». *Angelicum*, 23 (3-4), 1946, pp. 126-145
Kojève, Alexandre. «Christianisme et communisme». *Critique*, 3-4, août-septembre 1946, pp. 308-312. Trad. it. in: Kojève, Alexandre. *Il silenzio della tirannide*. A cura e con una nota di Antonio Gnoli. Milano: Adelphi, 2004, pp. 151-156. Recensione di *France prends garde de perdre ta liberté!*
Kojève. Alexandre. «Hegel, Marx et le christianisme». *Critique*, 3-4, août-septembre 1946, pp. 339-366. Trad. it. in: Salvadori, Roberto (a cura di). *Interpretazioni hegeliane*. Firenze: La Nuova Italia, 1980, pp. 283-309. Recensione di Henri Niel, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*.
Kojève, Alexandre. «Trois lettres au P. Fessard et deux recensions inédites». In: Marcel, Gabriel; Fessard, Gaston. *Correspondance (1934-1971)*. Présenté et annoté par Henri de Lubac, Marie Rougier et Michel Sales; introduction par Xavier Tiliette. Paris: Beauchesne, pp. 507-516.
Kojève, Alexandre. *La notion del l'autorité* [1942]. Édition de François Terré. Paris: Gallimard, 2004. Trad. it.: *La nozione dell'autorità*. A cura di Marco Filoni. Milano: Adelphi, 2011.
Kluback, William. *Discourses on the Meaning of History*. New York etc.: Peter Lang, 1988.

Labourdette, Marie-Michel et al. *Dialogue théologique*. Saint-Maximin: Les Arcades, 1947.
Liet-Veaux, Georges. *La Continuité du Droit interne: Essai d'une Théorie Juridique des Révolutions*. Paris: Recueil Sirey, 1942.
Louzeau, Frédéric. *L'anthropologie sociale du Père Gaston Fessard suivi d'un inédit Collaboration et Résistance au Pouvoir du Prince-Esclave (octobre-décembre 1942)*. Paris: PUF, 2009.
Mettepenningen, Jürgen. «Truth, Orthodoxy and the *Nouvelle Théologie*: Truth as Issue in a 'Second Modernist Crisis' (1946-1950)». In: Becking, Bob (ed.). *Orthodoxy, Liberalism, and Adaptation: Essays on Ways of Worldmaking in Times of Change from Biblical, Historical and Systematic Perspectives*. Leiden; Boston: Brill, 2011, pp. 149-182.
Sales, Michel, sj. «Gaston Fessard. *Autorité et Bien commun* (2e éd.)». *Archives de philosophie*, 4, 1970, pp. 1042-1048.
Sales Michel, sj. *Gaston Fessard (1897-1978): Genèse d'une pensée*. Bruxelles: Lessius, 1997.
Tomissen, Piet, «Kojèves Hegel-Seminar: Hintergrund und Teilnehmer». *Schmittiana*, 6, 1998, pp. 75-94.

Prefazione per la traduzione italiana di *Autorità e Bene comune*

Gaston Fessard

Traduzione italiana di Giampiero Chivilò

> Non enim qui seipsum commendat, ille probatus est; sed quem Deus commendat (*2Cor.*, 10, 18).[1]

[1] L'*Avant-Propos* che precede è dunque redatto in modo che un lettore italiano possa oggi concluderne: questo libro, composto da un francese nel corso degli anni 1940-1944, deve aver perso ogni attualità e la maggior parte del suo interesse?

Anche se noi abbiamo la consapevolezza, per non dire l'evidenza del contrario, siamo tuttavia costretti a non tenerne conto. Ciò perché l'editore che vuole intraprendere la traduzione di questo libro e presentarla al pubblico italiano vi mette una condizione: «che in una nuova prefazione noi aggiorniamo il nostro lavoro relativamente alla situazione politica e ideologica del 1947, la quale differisce sensibilmente da quella del 1944…». Se dunque desideriamo approffittare dell'occasione che ci offre di entrare in contatto con i lettori d'Italia – e come rinunciarvi a cuor leggero? – eccoci condannati a scrivere una 'difesa e illustrazione' dell'attualità del nostro libro. Compito veramente ingrato. Come adempiervi evitando ogni pubblicità e senza dare l'impressione di gonfiare l'importanza di un'opera che, essenzialmente speculativa, dovrebbe raccomandarsi per il suo solo contenuto? Dal momento che dobbiamo risolverci a ciò, che i nostri lettori sappiano per lo meno che noi l'abbiamo intrapresa solo dopo lunghe esitazioni e non senza la più viva ripugnanza.

[2] È vero, *Autorità e Bene comune* è stato a lungo maturato e interamente scritto all'occasione, per di più sotto la pressione di circostanze eccezionali. La Germania vittoriosa dominava allora una Francia profondamente e doppiamente divisa: innanzitutto nella sua carne, dalla linea

1 [«17 Chi si gloria, si glori nel Signore; 18 perché non colui che si raccomanda da sé viene approvato, ma colui che il Signore raccomanda» (Beretta, *Nuovo Testamento*, pp. 1523-1525).]

di demarcazione che aveva fissato l'armistizio del giugno 1940; e, ancor più, nella sua anima, dai problemi di coscienza che suscitava la presenza al potere della *Wehrmacht*, accanto all'autorità, sedicente 'legittima', del governo di Vichy. Da allora, sono senz'altro cambiate parecchie cose. Con la disfatta della Germania e con la scomparsa di Hitler, il nazismo ha cessato di dominare l'Europa. E la Francia ha ritrovato un potere legale e una Costituzione, mentre l'Italia, liberata dal fascismo, procedeva da parte sua alla propria rivoluzione. Ma, per quanto tutti questi eventi possano essere importanti da molteplici punti di vista, essi investono davvero poco la portata delle analisi che si potranno trovare in questo libro. O, piuttosto, al contrario, essi si rafforzano e si estendono più di quanto si potesse prevedere al tempo della sua comparsa. Infatti i problemi di politica internazionale e le questioni di coscienza che allora si esaminavano, da un punto di vista che poteva essere il nostro fra 1940 e 1944, non si pongono più soltanto ai francesi ma a tutti gli europei, per non dire proprio a tutti gli uomini. Deve apparire ora, molto più facilmente che nel 1944, che questo libro tratta precisamente dell'*attualità* di cui il nostro benevolo editore teme che sia privo… Essenziale e allo stesso tempo storica, questa attualità ha indubbiamente poco a che fare con l''attualità giornalistica' o, piuttosto, effimera della quale sono così ghiotti direttori e clienti delle sale cinematografiche. [3] Ma essa deve rivelarsi anche meglio separandosi ed allontanandosi dall'occasione che l'ha generata.

Tali affermazioni possono sembrare paradossali. Ma saranno sufficienti, crediamo, alcune riflessioni basate su fatti precisi, per convincere i nostri lettori, se ce n'è bisogno, della loro verità.

Come determinare il Bene comune universale da cui dipende in ultima analisi quello di ciascuna nazione? Questo è il problema considerato nella conclusione di *Autorità e Bene comune*. Esso ci era imposto dal miraggio dell'«Ordine nuovo» del quale la Germania hitleriana era campione tra il 1940 e il 1944. Ma non è evidente che questo problema si ritrova oggigiorno sostanzialmente immutato per tutte le nazioni del mondo e, in particolare, per quelle dell'Europa occidentale? Molteplici conferenze si sono sforzate di regolare le questioni che la guerra ha lasciato senza soluzione, o che ha addirittura provocato. Il loro primo risultato non è di far sentire in una maniera sempre più acuta, sempre più attuale, che il medesimo problema di fondo domina tutte le questioni particolari? Di queste nessun regolamento equo è possibile fin tanto che il primo non sia stato affrontato e risolto, almeno in linea di principio. E supposto che le diverse conferenze e organismi internazionali riescano a elaborare dei trattati e delle convenzioni accettabili dalle nazioni interessate, se non ad occhi chiusi, perlomeno in mancanza di meglio, l'applicazione di questi testi non farebbe presto riapparire in primo piano il problema del Bene comune universale?

Ma da dove viene questa necessità? Perché oggi, ancor più che nel 1940 o nel 1944, è impossibile determinare concretamente il Bene comune di un

solo Stato, o perfino di farsene qualche idea precisa, senza [4] optare per ciò stesso, coscientemente o no, per un ordine dove tutti sono inglobati? Si dirà che ciò è dovuto all'interdipendenza sempre più stretta tra le diverse nazioni. Niente di più esatto in un certo senso, ma questa ragione non tocca ancora il merito della questione. Infatti, questa interdipendenza esiste da molto tempo, così tanto che essa è un fatto fondamentale del mondo umano e contemporaneo, per così dire dall'apparizione stessa dell'idea di civilizzazione. A partire da allora, il più e il meno possono cambiare la natura e il fondo del problema? In ogni caso e senza che vi sia bisogno di risalire più lontano, è certo che questa interdipendenza di tutti i popoli, dalla fine della Grande Guerra, è stata riconosciuta come una realtà ineluttabile da un gran numero di uomini, perfino al di fuori delle classi dirigenti di ciascun paese. Ora precisamente, effetto e causa nello stesso tempo di questa presa di coscienza generalizzata, il fatto nuovo che caratterizza la nostra epoca è la nascita di *Weltanschauungen* opposte,[2] di concezioni del mondo nemiche ciascuna delle quali pretende di possedere il segreto dell'unità umana ed aspira per ciò stesso a porsi come ideale sovrano del bene comune universale, al fine di giocare il ruolo di un principio regolatore supremo ed esclusivo rispetto a tutto l'ordine internazionale.

Si richiamino solamente gli eventi più salienti dell'*Entre-deux-guerre* e si coglierà con evidenza la novità di un tale fatto. Prima del 1914, si ammetteva implicitamente che l'ideologia liberale e democratica esercitasse questa funzione regolatrice per tutti i popoli civilizzati. E il suo privilegio, fino ad allora incontestato, parve esplicitamente e definitivamente consacrato quando fu fondata la Società delle Nazioni per rappresentare la Comunità internazionale. Ma da allora, sono scoppiate tre rivoluzioni, sono apparse tre nuove ideologie le quali concordano almeno [5] nel rigettare questa supremazia del liberalismo:[3] rivoluzione bolscevica e comunismo; rivoluzione mussoliniana e fascismo; rivoluzione hitleriana e nazionalsocialismo. Gli eventi si incaricarono ben presto di ridurre ad unità queste due ultime ideologie. Elevandosi, per la loro stessa opposizione, allo stato di mistiche totalitarie, comunismo e nazismo polarizzarono alla fine attorno ad esse gli animi che aspiravano a un cambiamento radicale del mondo, a un 'ordine nuovo'.

Liberalismo, comunismo, nazismo, tutta la storia del nostro tempo è dominata dalla lotta per la supremazia a cui si dedicano queste tre concezioni del mondo. Come le divinità omeriche guidavano la guerra dei Greci e dei Troiani, esse planano e incombono al di sopra dei nostri con-

2 [Per un'analisi della nozione fessardiana di *Weltanschauung*, cfr. Louzeau, *L'anthropologie sociale du Père Gaston Fessard*, pp. 43-64.]

3 [Sulla differenza radicale tra la concezione fessardiana del 'liberalismo' in quanto *Weltanschauung* e la prospettiva straussiana in *Natural Right and History*, cfr. Louzeau, *L'anthropologie sociale du Père Gaston Fessard*, p. 172, nota 3.]

flitti, insufflando le loro passioni nel cuore dei deboli mortali, al fine di liquidare, tramite le nostre strazianti lacerazioni, le loro controversie celesti. Misconoscere la loro influenza, ignorare il dialogo tragico che esse perseguono non tanto al di sopra delle nostre teste quanto attraverso la nostra carne e il nostro spirito, significa condannarci a non comprendere niente degli episodi dei quali noi siamo da più di vent'anni, e quindi saremo indubbiamente ancora a lungo, gli autori più ancora che i testimoni. Ora, precisamente, tutta la seconda parte di *Autorità e Bene comune* si sforza di fornire la chiave dei rapporti che uniscono e, simultaneamente, oppongono queste tre divinità. Riconoscere la natura e il gioco di questi rapporti, equivale non solo a spiegare le alleanze e i capovolgimenti di alleanze che esse hanno stretto e sciolto prima e durante la guerra; significa anche porsi nella condizione di prevedere incidenti analoghi che possono ancora prodursi e, soprattutto, comprendere verso quale risultato ci conduce, poco a poco, tutto questo dramma…

Ma, si dirà, dei tre personaggi che lo compongono, ne [6] restano ormai soltanto due, siccome il nazismo, oggi, è definitivamente fuorigioco! Obiezione in cui si denuncia l'illusione di una falsa attualità. Tale obiezione confonde, infatti, un'ideologia con lo Stato e la nazione in cui essa si è incarnata. Forse la Germania hitleriana è stata battuta e abbattuta dalle democrazie e dalla Russia sovietica. Ma il nazismo è ancora vivo.[4] E tutte le 'epurazioni', tutti i metodi di 'denazificazione' non riusciranno a sottrarre la sua immortalità alla mistica che fu la potenza di Hitler. Infatti non è solamente nel cuore degli ex nazisti o ex fascisti che essa trova un asilo inviolabile. Le sue radici sprofondano e si immergono nello strato più intimo di ciascuna anima umana. Così che in virtù del proverbio tedesco «Wer verfolgt, folgt»,[5] e della saggezza, tutta dialettica, delle nazioni che vi si esprime, si deve proprio temere che il rifugio più puro e più inespugnabile il nazismo lo trovi presso i suoi stessi vincitori e, in particolare, presso i suoi più ardenti nemici.

La storia offre più di un esempio analogo e l'attualità più recente non smentisce affatto i timori fondati sulla dialettica. Dopo aver conquistato la Grecia, Roma non è stata forse soggiogata dall'ellenismo? Per restare più vicino a noi, i sovrani che, all'indomani di Waterloo, conclusero la Santa Alleanza, si immaginavano di aver in tal modo definitivamente eliminato, con Napoleone, l'ideologia rivoluzionaria che aveva rischiato di dargli la supremazia sugli Stati Uniti d'Europa… Ma, una trentina d'anni più tardi,

4 [Rielaborando questo passaggio nel 1969, Fessard avrebbe equiparato 'nazismo' e 'imperialismo', cfr. Fessard, «Postface», pp. 126-127. Tale passo è preceduto da una critica dei tre *maîtres à déraisonner* della nuova generazione, ovvero 'le tre M': Marx, Mao e Marcuse (pp. 123-125).]

5 [È probabile un riferimento allo spirito persecutorio diagnosticato da Nietzsche nella figura de «il più brutto degli uomini».]

il mito democratico si rivelò istallato in modo duraturo nel cuore di tutte le nazioni europee. Chi potrebbe affermare che non vedremo rinnovarsi un tale capovolgimento?

Anzi non è sufficiente aprire gli occhi all'attualità più [7] immediata – quella stessa dei giornali e dei cinema – per assistere in Italia, come in Francia, alla nascita di un tale fenomeno? «Non è la Germania che sarà bolscevizzata, predisse un giorno Hitler, è la Russia che diventerà nazionalsocialista!».[6] Sicuramente il veggente di Berchtesgaden era lungi dall'immaginare la maniera in cui la sua profezia si sarebbe realizzata. Ma essa lo è, così esattamente e in virtù di una dialettica così infrangibile che, di recente, noi abbiamo potuto scrivere un'intera opera che dimostra la sua realizzazione. Ci è sufficiente interpretare fatti e testi conosciuti da tutti sulla base del parallelismo delle ideologie comunista e nazista. Nel luglio 1941, in una breve *brochure* clandestina intitolata *France, prends garde de perdre ton âme!* – *brochure* che divenne il primo dei *Cahiers du Témoignage chrétien* – noi abbiamo già mostrato, innanzitutto, a qual punto il nazismo, sotto le sue apparenze di generosità, di ordine e di correzione, restasse tanto antiumano che anticristiano dopo aver aggiornato la tattica e gli artifici che usava per infiltrarsi in Francia sotto la copertura del governo di Vichy. Ora, nel 1946, stavolta sotto il titolo di *France, prends garde de perdre ta Liberté!*, non abbiamo faticato a ripetere, ricalcata su un piano perfettamente identico, la medesima dimostrazione a proposito del comunismo, che cercava di imporre la propria dittatura sotto la maschera della Resistenza.

Libro di attualità per eccellenza, ma del quale tutte le analisi fondamentali non fanno che sviluppare e applicare i principi enunciati in *Autorità e Bene comune*. E questi principi chiariscono così bene la dialettica storica in virtù della quale il comunismo e il nazismo trapassano l'uno [8] nell'altro, che i comunisti francesi non hanno trovato da opporre a quest'opera, già diffusa tuttavia in più di diecimila esemplari, nient'altro che la consegna del silenzio. Il solo comunista, d'altronde russo, che abbia osato parlarne, ha potuto solo rimproverarle di essere un'opera di propaganda. Pur riconoscendo che la «parte teorica testimonia una conoscenza e una comprensione che non si trova mai, per così dire, presso gli stessi adepti del marxismo. Se lo avesse voluto – aggiunge A. Kojève – il suo autore sarebbe certamente, di gran lunga, il miglior teorico del marxismo in Francia».[7]

Del fatto che liberalismo, comunismo e nazismo perseguano sempre, tramite le passioni umane, un dialogo suscettibile in ogni istante di ridiventare

6 Rauschnig, *Hitler m'a dit*, p. 154 [La citazione esatta è: «Ce n'est pas l'Allemagne qui sera bolchevisée, c'est le bolchevisme qui deviendra une sorte de national-socialisme». La medesima citazione viene sviluppata più ampiamente in Fessard, *De l'actualité historique*, pp. 121-159].

7 *Critique*, 3-4, Août-septembre 1946, p. 308 [cfr. Kojève, *Il silenzio della tirannide*, p. 151].

tragico, la miglior prova non è, d'altronde, che ovunque – e in Italia come in Francia specialmente – le diverse propagande reclamano la Democrazia e si rinviano, come argomento decisivo e suprema ingiuria, l'epiteto di 'fascista'? Anzi è un fenomeno che a questo riguardo merita particolarmente di richiamare l'attenzione: l'URSS stessa non sfugge all'influenza delle divinità rivali del comunismo, dato che vi sono necessarie continue 'epurazioni' per estirpare i germi sempre rinascenti di una mentalità borghese e fascista. Se è così all'interno di questo Paese, dove da trent'anni regna la 'dittatura del proletariato', dove solo il marxismo ha il diritto e i mezzi di esprimersi e dove esso se ne avvale in tutti i modi per educare, modellare e forgiare le coscienze, ciò non è il segno indubitabile che un'intima parentela dialettica unisce queste tre divinità e le [9] condanna a generarsi una nell'altra?

Perciò come temere che l'opera *Autorità e Bene comune* abbia perduto la propria attualità, per la ragione pretestuosa secondo la quale sono cambiate le circostanze particolari in cui è stata composta? In realtà, si è verificato tutto il contrario. Questo mutamento non può che conferirle un'attualità nuova e più estesa. Infatti la situazione eccezionale che fu la nostra tra il 1940 e il 1944 ha cessato di essere eccezionale. Non solo perché essa non si è sostanzialmente modificata per noi – francesi – ma soprattutto perché essa è ora condivisa da tutti coloro che vedono, all'interno della propria nazione, un Partito comunista esercitare la propria 'dittatura' o prepararsi ad imporla. Per non avere dubbi, è sufficiente comprendere in cosa esattamente la situazione francese fu eccezionale dal 1940 al 1944, e come il mutamento sopravvenuto in seguito abbia rovesciato questa situazione.

Tra l'armistizio e la Liberazione, il dramma della coscienza francese fu di trovarsi presa nel mezzo di una guerra e di una rivoluzione le conseguenze delle quali si sviluppavano simultaneamente in stretta connessione e in senso inverso. In effetti, a partire dalla costituzione del Nuovo Stato presieduto dal maresciallo Pétain, essa fu in presenza di un doppio potere che perseguiva obiettivi ben differenti: uscito dalla disfatta, il governo di Vichy pretendeva di assumere solo, e in nome di un'autorità sovrana e legittima, il perseguimento del Bene comune nazionale; ma accanto e sopra di lui, il Potere occupante, fondato sulla vittoria delle armi, si preoccupava soltanto di assicurare la sicurezza della *Wehrmacht*. Esso intendeva soprattutto approfittare della sua potenza illimitata per persuadere il popolo sottomesso ad adottare, con gli obiettivi della guerra del suo vin[10]citore, la sua stessa religione, il nazismo. Ad ogni istante, il francese poteva quindi dubitare che l'ordine, in apparenza enunciato dall'autorità detta 'legittima', derivasse in realtà dal potere illegittimo del vincitore nazista. E obbedendovi, doveva temere di contribuire più che alla promozione del Bene comune nazionale ad assicurare la supremazia di un'ideologia che al contrario lo avrebbe distrutto, dato che essa era, nel suo fondo, perversione del Bene comune

internazionale. Così la coscienza francese rischiava sempre di vedere le sue migliori intenzioni rivoltarsi contro se stessa e raggiungere il contrario del fine che si proponeva.

Questa situazione strana e fino ad allora incredibile, noi l'abbiamo caratterizzata come quella di un *Principe-schiavo*. Infatti essa nasceva essenzialmente dal fatto che il nazismo al stesso tempo si proponeva al popolo francese sotto le fattezze di una 'collaborazione' e gli si imponeva per tramite di un governo sovrano di diritto, servile di fatto. E in parecchi scritti clandestini che ebbero abbastanza diffusione da giungere fino a Londra,[8] abbiamo analizzato questa situazione, mostrando che essa provocava una [11] dissociazione del fine inferiore e del fine superiore del Bene comune, i quali normalmente sono uniti nell'ambito dell'ordine di diritto. In seguito a questa dissociazione, il comando del Principe detto 'legittimo' non bastava più ad assicurare al cittadino di perseguire il Bene comune nazionale. È, al contrario, a partire dal Bene comune universale che il cittadino doveva cercare di discernere se l'ordine datogli emanasse dall'autorità legittima o dal potere illegittimo, per obbedire all'una e resistere all'altro.

Così, a causa delle circostanze particolari create dalla disfatta e dalla Rivoluzione nazionale, in quel momento la Francia aveva l'oneroso privilegio di dover riflettere, più profondamente di quanto si fosse potuto fare fino ad allora, sulle basi di ogni autorità e di dover determinare più esattamente i fini del Bene comune in generale, così come lo stretto rapporto del Bene comune nazionale e del Bene comune universale che la preponderanza del nazismo aveva messo all'ordine del giorno.[9] Con la

8 Testimonianza di ciò è la menzione e citazione di Raymond Aron nel suo articolo *La Fin des Equivoques*, apparso in data 15 ottobre 1943 in *France Libre*, rivista dei francesi rifugiati a Londra: «Un'altra consulenza di un teologo definiva la nozione di un *Principe-schiavo*, governo che si pretende sovrano ma che è di fatto asservito al 'vincitore parziale'. A partire da quel momento, l'obbedienza dovuta a un tale governo è tutt'al più limitata e condizionale. Nella misura in cui gli ordini del Principe-schiavo tendono ad assicurare *l'esistenza e la sicurezza* del popolo, a ristabilire *l'ordine di diritto* e a restaurare *i valori nazionali*, essi sono conformi al bene comune e, di conseguenza, devono essere obbediti come quelli di un governo legittimo. Nella misura in cui, a causa della pressione del vincitore, essi tendono, al contrario, a modificare *l'ideale nazionale* e, per mezzo dell'ordine di diritto, a trascinare il popolo verso il rinnegamento del *valore* e della *giustizia della sua causa*, essi sono opposti al bene comune, e per conseguenza può essere loro opposta una legittima difesa». Con parecchi altri apparsi egualmente in *France libre*, questo articolo è stato riprodotto nel volume di R. Aron, *De l'Armistice à l'Insurrection nationale*, Gallimard, 1945, pp. 320-321.

9 Per quanto *Autorità e Bene comune* e gli scritti clandestini ora menzionati rappresentino la nostra parte in una tale riflessione, si potrebbe dire che questi ultimi costituiscano un'applicazione pratica di cui la prima è al contrario il fondamento teorico. Se, tuttavia, il presente libro non contiene riferimenti più espliciti alla teoria del Principe-schiavo e alla distinzione dei fini del Bene comune che essa presuppone, la ragione è ovvia: non potendo, al momento in cui lo scrivevamo, prevedere la durata dell'occupazione, non volevamo perdere la speranza dell'ipotesi di farlo apparire.

scomparsa di queste circostanze, poteva sembrare che tutto il lavoro di riflessione compiuto sotto la loro pressione dovesse perdere la maggior parte del suo interesse, se non teorico, almeno pratico. Infatti, all'indomani della Liberazione, quando la Francia dovette darsi un governo legale e una Costituzione, divenne presto evidente che la situazione eccezionale che avevamo conosciuto tra il 1940 e il 1945 era cambiata piuttosto che invertita.

L'occupazione di un'armata straniera era forse venuta meno. Ma non era venuta meno l'ingerenza di un'ideologia per nulla autoctona, che si presentava [12] come ideale del Bene comune universale e, per ciò stesso, aspirava a determinare sovranamente il bene comune nazionale. Dato che il Partito comunista, in nome della sua partecipazione, sedicente massiccia, alla resistenza, rivendicava una parte preponderante del potere e pretendeva di giungere, proprio all'interno del governo, a imporre al Paese, legalmente o illegalmente, un'ideologia non meno esclusiva che il nazismo, era fatale che riapparissero per la coscienza francese tutti i problemi che essa aveva già conosciuto tra il 1940 e il 1944. Al nazismo era seguito il comunismo, come al governo di Vichy il Partito comunista. In virtù della 'disciplina di ferro' che, stando a quanto detto da Lenin, lega questo Partito a un'ideologia e a una Potenza straniera, la situazione caratteristica del Principe-schiavo si riproduceva nella misura in cui i comunisti riuscivano effettivamente a orientare le decisioni del governo. E con essa, tutti i problemi di 'collaborazione' e di 'resistenza' risultanti dalla dissociazione dei fini del Bene comune che essa implica.

Considerata dal di fuori e superficialmente, la situazione attuale della Francia può apparire alquanto lontana da quella che l'ha preceduta. Questo scarto, tuttavia, si riduce singolarmente e lascia apparire l'analogia fondamentale, se si pensa che durante gli anni 1938 e 1939 la Quinta Colonna nazista ha preparato la strada all'invasione e al governo di Vichy. Ma oggi la Quinta Colonna comunista non si compone più solamente di qualche intellettuale e di un manipolo di *Cagoulards* o di rappresentanti dei *trusts* che agiscono nell'ombra: essa si è costituita in Partito che espone in pubblico i suoi obiettivi e dispone delle voci di un gran numero di elettori, sedotti dall'ideologia comunista e dall''ordine nuovo' sovietico, così come lo era stato più di un membro del governo di Vichy dall''ordine nuovo' nazista e dall'ideologia hitleriana.

[13] Assumendo un nuovo aspetto che sembrava farla rientrare nel normale gioco della divisione dei partiti in democrazia, la situazione del Principe-schiavo non è affatto soppressa. Pur dissimulati, i problemi che essa pone alla coscienza cristiana non sono né meno gravi, né meno urgenti. Dove trovare i principi della loro soluzione? Se non in quegli stessi che hanno guidato la nostra lotta contro il nazismo sotto l'occupazione tedesca? Questi principi li abbiamo esposti, questa volta pubblicamente, in due articoli comparsi su *Études* all'indomani della Liberazione, sotto il titolo

Journal de la Conscience française (1940-1944).[10] Inoltre, nella conclusione di *France, prends garde de perdre ta Liberté!*, abbiamo potuto riprenderli e mostrare che, in virtù dell'analogia intrinseca e sostanziale di comunismo e nazismo, essi devono orientare ancora oggi l'attitudine del francese di fronte al Partito comunista e decidere della 'collaborazione' che egli apporta o della 'resistenza' che egli oppone agli ordini del governo sul quale si esercita l'azione di questo Partito.

Ma se oggi è così persino in Francia, è chiaro che la situazione politica di tutti i Paesi dove un Partito comunista partecipa al governo dello Stato o addirittura detiene esclusivamente il potere comporta la medesima analisi. Vivere sotto uno Stato Principe-schiavo, ecco ciò che, dal 1940 al 1944, ci poteva apparire eccezionale e fino ad allora senza precedenti. Ma il cristiano della Polonia che oggi cerca di commisurare le proprie decisioni politiche al Bene comune, non si trova anche lui di fronte a un Principe-schiavo? E parimenti quello della Romania, quello dell'Ungheria, quello della Iugoslavia: così non stupisce che a ciascuno di essi si pongano, sotto modalità diverse ma con un fondo identico, gli stessi [14] problemi di 'collaborazione' e di 'resistenza'... Così, l'eccezionale ha cessato di esserlo per diventare la regola. Per aver cercato di comprendere la natura di questa eccezione, è ora evidente che il cambiamento che doveva abolirla l'ha invece moltiplicata. L'Italia, come la Francia, come tutti i Paesi nei quali un Partito comunista aspira a creare la sua 'dittatura del proletariato', si trova ora in una situazione esattamente analoga a quella in cui eravamo noi mentre componevamo *Autorità e Bene comune*. Come temere che le sue analisi abbiano perso la loro attualità nel momento in cui gli eventi la confermano e ne fanno apparire meglio la portata universale?

Tale conferma ed estensione si spiega facilmente. Il legame intimo della guerra internazionale e della rivoluzione interna, ecco, l'abbiamo detto, ciò che caratterizza la situazione della Francia tra 1940 e 1944. Ma non è sufficiente uno sguardo superficiale sul mondo d'oggi per accorgersi che lo stesso legame è ormai realizzato per quasi tutte le nazioni e in particolare per quelle dell'Europa occidentale? È la conseguenza immediata della rivalità che, a partire dalla fine della guerra, è apparsa tra America e URSS. E se queste due Grandi sono da ora in competizione per dominare l'umanità e promuovere la sua unità, di ciò la colpa è molto meno dei cittadini di queste Potenze o dei capi che li governano, che delle divinità gelose che conducono gli uni e gli altri e non possono né tollerarsi, né dividere il loro potere. Si può anche dire che non c'è più nessuno oggi che, a ben vedere, non debba sentire questa interdipendenza del Bene comune nazionale e del Bene comune universale e fare, in qualche misura,

10 Janvier et février 1945.

l'esperienza della dissociazione del primo sotto l'influenza delle ideologie che aspirano a [15] essere l'ideale esclusivo del secondo. Esperienza che la coscienza francese fu la prima a fare, con quale intensità! E qualunque possa essere l'avvenire e l'esito del conflitto tra comunismo e liberalismo, una cosa è certa: la storia non ritornerà più indietro, per ricondurci al tempo in cui il Bene comune nazionale di ciascuno dei nostri Paesi poteva determinarsi senza esplicito riferimento a quello dell'umanità intera. Se quindi il cristiano vuole, nel mondo d'oggi e, forse ancor più, in quello di domani, essere degno della sua dottrina e perseguire allo stesso tempo il Bene comune del proprio Paese e quello dell'Uomo, non potrà farlo, crediamo, senza analizzare innanzitutto – come abbiamo tentato di fare in questo piccolo libro e nella teoria del Principe-schiavo – i fini e le 'categorie' del Bene comune.

Di fronte all'orizzonte immenso che abbraccia, questo libro è sicuramente minuscolo ed esso richiede a maggior ragione critiche, correzioni, sviluppi, a cui mira, malgrado la sua brevità, al di là di tale oggetto universale. In effetti, spiegando la genesi dialettica del comunismo e del nazismo sulla base comune del liberalismo, noi non ci siamo proposti niente di meno che di trovare il mezzo per superare l'opposizione di queste tre divinità. Ambizione forse smisurata e propriamente sovrumana. Ma come potrebbe germogliare nello spirito del cristiano che ha preso coscienza delle lacerazioni della nostra epoca e desidera apportarvi qualche rimedio?

Ora, ci si permetta si segnalarlo: sotto la concisione delle pagine 84-88, si troverà l'inizio di una comparazione tra dialettica del Signore e dello Schiavo e un'altra dialettica che ne è esattamente l'inverso. Hegel e Marx non hanno solo utilizzato la prima, l'uno [16] per spiegare il divenire fenomenologico dell'individuo universale in cerca del 'sapere assoluto', l'altro per interpretare il divenire sociale e storico della società umana e della natura; essi hanno anche scoperto gli elementi della seconda, ma senza riconoscere la sua importanza, né, soprattutto, il suo valore fondamentale come principio della genesi naturale e storica dell'uomo. Questa dialettica che determina la nascita innanzitutto della famiglia e, in seguito, della nazione, e si dimostra capace di superare la divisione del politico e dell'economico, sorta all'interno dei rapporti di Signore e di Schiavo, noi l'abbiamo chiamata, in un lavoro ulteriore, *Dialettica dell'Uomo e della Donna*. Ma alle pagine 100 e seguenti di *Autorità e Bene comune*, si potrà intravedere come essa ci permetta di affermare che solo il cristianesimo è abilitato a presentarsi come l'ideale del Bene comune universale, perché riconcilia in sé le verità che liberalismo, comunismo e nazismo dissociano e pervertono.

Impossibile qui fornire un resoconto dettagliato di queste pagine particolarmente dense. Ci è sufficiente rinviare i lettori, desiderosi di metterle a fuoco, alla comunicazione *Matérialisme historique et la Dialectique du Maître et de l'Esclave*, che abbiamo esposta al Congresso internazionale di

Filosofia, tenutosi a Roma dal 15 al 20 novembre 1946.[11] Con l'esplicazione e la comparazione di queste due dialettiche Signore-Schiavo e Uomo-Donna, tale testo mostrerà loro come la contaminazione di queste due coppie, dopo aver generato le relazioni di paternità, di maternità e di fraternità, può divenire fondamento di una visione cristiana del mondo e della storia.

[17] Dopo ciò i nostri lettori italiani non faticheranno a riconoscere che il paragrafo di *Autorità e bene comune*, dedicato a «Persona e Comunità» assume per loro un valore ancora più attuale che per i francesi. Infatti, anche se non possono confrontarle con le analisi contenute in *France, prends garde de perdre ta liberté!*, essi si renderanno conto che queste pagine racchiudono tutti i principi di cui hanno bisogno per sfuggire alle critiche della miglior letteratura marxista del loro Paese e per superarne agevolmente i *sofismi*. Scrivendo ciò, penso in particolare al libro che Galvano della Volpe ha recentemente pubblicato su *La libertà comunista*.[12] Avendo il vantaggio di non ignorare completamente, come i comunisti francesi, i testi filosofici e fortemente tinti di hegelismo del giovane Marx, il professore di Messina li utilizza per istituire innanzitutto una critica della «persona cristiana», in Rousseau[13] e nei «revisori» del marxismo,[14] e per esporre in seguito la concezione de «l'uomo totale marxiano in quanto persona storica, sociale» e de «il suo libero sviluppo e movimento».[15] Ma da parte nostra sono più di dieci anni che abbiamo esaminato e commentato i più importanti di questi testi marxisti, mostrando il loro valore come critica del liberalismo, ma anche le contraddizioni in cui essi trascinano e il loro autore, e i suoi discepoli.[16] Come avremmo potuto dimenticarcene scrivendo *Autorità e Bene comune*? Così coloro che ci leggeranno non stenteranno ad accorgersi, innanzitutto, che Galvano della Volpe, sotto le parole «persona cristiana», intende in realtà solamente la 'persona del liberalismo', e poi che è solo con il [18] cristianesimo che l'uomo può diventare veramente 'individuo totale', essendo legato, per l'intermediazione della Chiesa, alla società universale e storica in modo da partecipare al proprio libero progresso e sviluppo.

E ora, per concludere questa 'difesa e illustrazione' dell'attualità del nostro libro, si comprenderà forse che noi non temiamo di affermare che il

11 Questo testo con la sua traduzione italiana deve apparire quanto prima negli Atti del Congresso [si tratta della relazione romana: Fessard, «Le materialisme historique et la dialectique du maître et de l'esclave»].

12 [Cfr. Della Volpe, *Opere*, vol. 4, pp. 9-132. Le citazioni del testo di Della Volpe sono riportate da Fessard in italiano.]

13 [Cfr. Della Volpe, *Opere*, Vol. 4, pp.17-24.]

14 [Cfr. Della Volpe, *Opere*, Vol. 4, pp. 25-46.]

15 [Cfr. Della Volpe, *Opere*, Vol. 4, pp. 47-132.]

16 In particolare in *Le Dialogue Catholique-Communiste est-il possible?* (Grasset, 1937).

suo unico e fondamentale oggetto non è precisamente niente altro che l'*attualità*. Non più solo nel senso in cui questo termine ingloba la situazione politica e sociale, filosofica e religiosa, del mondo nell'ora presente. Ma nel senso in cui il concetto dell'*attualità storica* come tale, cioè in quanto legame del temporale e dell'eterno, è divenuto per il nostro tempo il problema centrale che si impone alla riflessione di tutti i pensatori e orienta le loro ricerche in tutti i dominî del sapere.

In *Autorità e Bene comune*, è vero, questo problema non è esplicitamente considerato, ancor meno trattato e risolto *ex professo*, in quanto il termine attualità storica non si incontra nemmeno una volta. E tuttavia, stiamo per mostrarlo, le nostre sinuose analisi si irraggiano, gravitano e si intrecciano intorno a questo solo centro, per quanto nascosto. Troviamo l'inizio di tale dimostrazione in una controversia sorta recentemente tra teologi francesi. Benché le discussioni si svolgano principalmente nelle riviste del nostro Paese, l'origine deve essere cercata, come si dice, al centro della cristianità, a Roma. Così, i lettori italiani non potranno giudicare inattuale la breve allusione che ci servirà da punto di partenza. [19] In un articolo della *Revue Thomiste* (maggio-agosto 1946),[17] il Reverendo Padre Labourdette ha innescato un processo alle intenzioni contro un certo numero di teologi, suoi compatrioti, che, in ragione del loro «conformismo» verso le aspirazioni della filosofia moderna, e in particolare dell'esistenzialismo, gli sembra «sostituiscano la nozione metafisica di verità speculativa con quella più modesta di verità storica», neghino al nostro spirito «il potere di afferrare una verità intemporale», in breve affondino nel «relativismo teologico» e indirizzino verso un nuovo modernismo. Nel corso di questa requisitoria, *Autorità e Bene comune* ha meritato una breve menzione, a causa del «suo metodo e della sua preoccupazione per un più totale adattamento ai bisogni dell'intelligenza contemporanea». Citando le frasi dell'*Avant-Propos* in cui noi rimarchiamo che coloro che oggi si sforzano di ristabilire con onore la nozione di Bene comune, «la presentano in genere soltanto in abiti la cui taglia risale al XIII secolo» e che questo «abbigliamento ridicolo rende difficile la sua affermazione», padre Labourdette stigmatizza questa «comparazione vestimentaria» come impertinente quando si tratti di apprezzare la permanenza e la caducità delle nozioni essenziali alla teologia di san Tommaso.[18]

Non ci importa qui di rispondere a un'accusa appoggiata ad una base

17 [Si tratta di Labourdette, «La théologie et ses sources», pp. 353-371].

18 Articolo citato, p. 367 [Labourdette relegava il confronto con la pag. 8 di *Autorité et Bien commun* in una nota che così si concludeva: «Si vede che questa comparazione vestimentaria, già celebre all'inizio del secolo, continua anch'essa la sua fortuna. Noi l'abbiamo già incontrata scritta dal R.P. Bouillard. C'è bisogno di sottolinearne la non pertinenza quando si tratta di apprezzare la permanenza o la caducità di nozioni essenziali alla teologia di san Tommaso?» (cfr. Labourdette, «La théologie et ses sources», trad. mia)].

così fragile. Che una «comparazione», vestimentaria o meno, possa essere di qualche utilità per apprezzare il caduco o il permanente di qualunque dottrina, noi non l'abbiamo mai pensato, ancor meno scritto. E ci domandiamo davvero come una simile idea abbia potuto germogliare nello spirito del nostro critico, persino prima che egli ce la attribuisse generosamente, ma a torto. In compenso, egli ha del tutto [20] ragione di giudicare che il nostro saggio si distingue da quelli che finora hanno trattato lo stesso soggetto, per il suo metodo e la sua preoccupazione di rendere giustizia ai «bisogni» della filosofia contemporanea. Egli caratterizza perfino molto felicemente questi bisogni, parlando della necessità di distinguere nell'espressione della verità teologica o filosofica, il caduco dal permanente. Con ciò, egli prova l'esattezza di ciò che noi affermavamo più sopra: il nostro libro ruota interamente intorno al problema dell'attualità storica la quale è legame dell'eterno e del temporale.

Se avendo scorto l'originalità del nostro metodo, egli si crede tuttavia autorizzato ad accusarci di sminuire la teologia scolastica e a minacciarci di «relativismo», la ragione è semplicemente, crediamo, che questo metodo gli è poco familiare. Così egli non ha scorto la soluzione che proponevamo implicitamente a questo problema dell'attualità storica e quanto nel suo fondo essa restasse nella linea della più ortodossa tradizione. Altri, che pure non sono per nulla teologi di professione, non si sono ingannati al riguardo. Testimone questo passaggio della lettera che Lavelle, dopo aver letto *Autorità e Bene comune*, volle scrivermi in data 26 aprile 1945:

> Voi utilizzate ammirevolmente la dialettica hegeliana; ma per voi è un metodo di esposizione nel quale fate entrare, come sempre accade, un contenuto ben differente. Ed è san Tommaso che, fondamentalmente, vi ispira.
>
> Il centro del vostro pensiero è, mi sembra, il ruolo giocato dalla morte nella relazione di signore e schiavo, opposto al ruolo giocato dall'amore in tutte le relazioni che assumono una forma interpersonale. E la morte e l'amore sono forse come due contrari che non possono essere dissociati assolutamente: di modo che tutte le relazioni reali tra gli esseri presentano un carattere misto. Voi ne descrivete delle forme differenti che si distinguono le une dalle altre per l'ordine di subordinazione che esse stabiliscono tra questi due princìpi, in quanto questo ordine si rovescia man mano che l'esteriorità si carica di interiorità.

[21] Provenendo da uno dei maestri della filosofia contemporanea, queste righe ci sono preziose per più di un motivo, e noi lo ringraziamo di averci autorizzato a pubblicarle. Perlomeno, esse testimoniano che il nostro metodo, per hegeliano che possa essere, non impedisce affatto al nostro pensiero di conservare un contenuto che nel suo fondo è ispirato a san Tommaso. Se dei teologi, per quanto ferventi tomisti, non lo hanno rico-

nosciuto, la ragione è forse che, incantati dai *pronuntiata majora* del loro sistema e delusi di non ritrovare affatto nel nostro testo la minima allusione alle 24 tesi consacrate, l'oggetto stesso della nostra ricerca più insistente è loro sfuggito. Come stupirsene? Non riconoscendo sotto l'abito nuovo che avevamo confezionato l'identità del corpo dottrinale che è loro familiare, come avrebbero potuto immaginare inoltre che, parlando di autorità e Bene comune, ci occupassimo allo stesso tempo, senza darne l'impressione, del problema che costituisce precisamente il loro tormento? Cioè di quel discernimento del caduco e del permanente, che solo può operare tale attualità storica, proprio perché essa è legame essenziale del temporale e dell'eterno.

Tuttavia, a chi vorrà riflettere per quanto poco sulle circostanze particolari in cui questo libro è stato composto e sui problemi che esso esplicitamente tratta, il rapporto che abbiamo appena segnalato non apparirà né così misterioso, né così lontano come può in un primo tempo sembrare. È sotto l'occupazione – l'abbiamo detto – e attraverso le angoscianti perplessità di una coscienza alle prese con la dubbia legittimità del suo governo, che tutte le pagine e ciascuna pagina di *Autorità e Bene comune* sono state elaborate. Potevamo dunque risolvere questi dubbi, senza interrogarci ad ogni istante sul mezzo che [22] permette al cristiano di agire come tale, cioè di *attualizzare* la propria vocazione all'*eterno* nella sua situazione *storica* concreta? E, siccome tutta la difficoltà di un tale compito ha la sua origine nell'ambizione delle ideologie che pretendono precisamente di condurre questa storia alla sua fine, come avremmo potuto evitare i miraggi generati da liberalismo, comunismo e nazismo, senza definire per ciò stesso questa azione, questa attualizzazione del cristiano come legame del temporale e dell'eterno?

Sicuramente, definire così l'attualità storica che il cristiano deve realizzare con la propria attitudine pratica di fronte all'autorità e al Bene comune non significa anche rispondere alla questione tutta speculativa: come discernere il *caduco* e il *permanente* in una dottrina? Si può negare tuttavia che una tale questione abbia qualche rapporto con quest'altra che ci serviva da punto di partenza: come discernere il legittimo dall'illegittimo nell'autorità che si presenta a me? La seconda di pone senz'altro nell'ordine del Bene, mentre la prima resta confinata nell'ordine del Vero. Ma entrambe non si interrogano egualmente sull'*autentico* e sul mezzo del suo riconoscimento? Ora, non è senza intenzione che abbiamo sottolineato a più riprese l'intreccio del Vero e del Bene in questa determinazione dell'autentico e dedicato la lunga nota delle pagine 84 e 85 al concetto così importante di *riconoscimento*.[19] Non siamo dunque legittimati ad affermare

19 [Riportiamo il testo integrale della «Nota sull'*Anerkennung*»: «Nella sua dialettica del signore e dello schiavo, Hegel ha meravigliosamente inquadrato e analizzato il rapporto della 'conoscenza' e del 'fatto', del pensiero e dell'essere. In lui si trovano ugualmente le analisi che

che nella misura in cui risolvevamo la questione pratica, ponevamo almeno i principi di una risposta alla questione speculativa? Gli ultimi a poterlo negare devono essere, sembra, dei filosofi che prendono come assioma fondamentale: *Ens, Unum, Verum, Bonum convertuntur*.

[23] Così, senza essere affatto esplicitato per se stesso, questo problema dell'attualità storica è tuttavia presente nel nostro libro. Niente di più naturale che i suoi lettori non colgano di primo acchito le implicazioni teoriche che davamo a tale problema. Tuttavia il suo aspetto pratico affiorava abbastanza sotto tutte le nostre analisi per far sospettare almeno il nostro modo di porlo. Ancora una volta Lavelle ci offre una preziosa testimonianza giacché il suo sguardo ha distinto senza fatica sia il ruolo centrale rivestito nel nostro saggio dall'amore e dalla morte, sia il rovesciamento che si produce nelle relazioni interpersonali nella misura in cui questi due principi si mescolano in proporzioni diverse. Concepire la nostra esistenza come chiusa tra questi due poli non è in effetti definire esattamente ogni problema dell'attualità autentica al perseguimento della quale è votato l'essere che incontra una promessa di eternità nel più fuggitivo dei suoi amori e come sappiamo, allo stesso tempo, irrevocabilmente condannato a morte? E afferrare il rovesciamento dialettico che li unisce, non è anche comprendere il principio dell'unica soluzione a cui questo problema è suscettibile?

permetterebbero di mostrare come il riconoscimento di fatto si trasformi in riconoscimento di diritto. Ma egli non ha per nulla inquadrato la dialettica che si instaura tra riconoscimento di fatto e riconoscimento di diritto per giungere al riconoscimento dell'amore. Nei *Theologische Jugendschriften* si trovano nondimeno parecchie indicazioni testimonianti che, almeno nella sua giovinezza, egli prevedeva il ruolo fondamentale dell'amore come unità di fatto e di diritto e la funzione del riconoscimento all'interno dell'unione amorosa. Ma, nel corso dell'evoluzione che lo ha condotto dalla *Fenomenologia* alla *Logica* e all'*Enciclopedia*, quei germi che una filosofia esistenziale avrebbe potuto sviluppare sono stati al contrario soffocati da un intellettualismo assoluto. A partire da allora, le relazioni costitutive della famiglia sono state da lui interpretate per lo più da un punto di vista o puramente naturale o puramente giuridico ed egli non ha potuto discernere l'aspetto esistenziale che fonda l'analogia che noi abbiamo appena messo in luce. Segnaliamo infine una ragione secondaria, ma per nulla trascurabile, che spiega perché Hegel, malgrado il suo genio dialettico, non abbia affatto inquadrato il rapporto delle tre forme di riconoscimento di fatto, di diritto e d'amore. La parola tedesca *Anerkennen* può significare le prime due forme ma non la terza, la quale è espressa dal termine *Dankbarkeit*. Invece in francese, la parola *reconnaissance* significa tanto 'azione di grazie' quanto riconoscimento di fatto e di diritto. Se si vuole ben ricordare inoltre che 'azione di grazie' in greco si dice εὐχαριστία, da cui è derivato il termine 'Eucaristia', ci si renderà conto che questo riconoscimento d'amore ha uno stretto rapporto con la 'comunione' in tutti i sensi di questa parola, così come con la 'grazia' nel senso teologico di tale termine, che equivale a 'mediazione'… Si tratta di semplici indicazioni che non possiamo sviluppare qui. Esse lasciano almeno intravedere da una parte che la lingua francese – non dispiaccia a Hegel – non è meno 'dialettica' del tedesco e, d'altra parte, che la teologia cattolica può ritrovare il suo bene nell'autore della *Fenomenologia* e persino servire a penetrare il suo pensiero più profondamente di quando non lo abbia fatto lui stesso» (Fessard, *Autorité et Bien Commun* (1944), pp. 84-85, trad. mia].

Del resto, del fatto che noi non abbiamo seguito la moda dell'esistenzialismo per interessarci a una questione così cruciale per il nostro tempo e scrutarne i molteplici aspetti, se ne troverà la prova nel primo dei nostri libri, che offre più di un tratto comune con *Autorità e Bene comune*. Infatti anche *Pax nostra* ha preso il suo punto di partenza nell'attualità di una situazione politica, ed è ugualmente proponendo al cristiano una dialettica, quella del pagano e del giudeo, che questo *examen de conscience international* ha voluto dargli il mezzo per realizzare nel tempo e nella storia la sua vocazione all'eterno. E se in[24]fine qualcuno dei nostri lettori aveva per caso la curiosità di domandarsi quale legame possa unire nel nostro pensiero queste tre dialettiche Pagano-Giudeo, Signore-Schiavo, Uomo-Donna, e come tutti i temi di *Autorità e Bene comune* si annodino attraverso questo nuovo intermediario alla nozione di attualità, gli sarà sufficiente, per farsene qualche idea, leggere il nostro ultimo articolo, apparso nella rivista *Dieu Vivant*, n. 8, sotto il titolo: *Théologie et Histoire: A propos du temps de la Conversion d'Israël…*

Ma per quale motivo moltiplicare questi riferimenti e affannarsi a dimostrare l'attualità di un testo? Una volta che sia separato dal proprio autore e gettato nel mondo, i suoi segni inerti non possono più riceverla che dall'intelligenza dei suoi lettori.

Che lo si creda: se la cosa fosse dipesa solo da noi, ci saremmo volentieri dispensati dallo scrivere questa seconda Prefazione. Ma a questo punto, anche tutte le nostre esitazioni e ripugnanze hanno dovuto cedere davanti al «carattere misto», come dice Lavelle, dell'amore e della morte, una volta di più congiunti: la morte, vale a dire il silenzio, l'inesistenza alla quale ci condannavano, a causa di questa prefazione, le esigenze del nostro benevolo editore; l'amore, vale a dire il nostro desiderio di entrare in contatto con il pubblico italiano per portargli il frutto del nostro lavoro e ricevere, in cambio, l'eco di un'intelligente simpatia.

In considerazione di tale duplice motivo, questo pubblico vorrà proprio, lo speriamo, scusare il tono di 'raccomandazione personale' che queste pagine hanno potuto prendere. Forse alcuni riterranno che, scrivendole, la nostra penna non sia restata abbastanza fedele alla parola di san Paolo che [25] pure avevamo invocato all'inizio, esergo imperioso per esse, tanto quanto sentinella ostile al nostro compiacimento. La verità che essa proclama avrebbe dunque abbandonato la nostra più intima convinzione? Nient'affatto. Per darne testimonianza e anche per purificare, se ve n'è bisogno, il frutto del nostro lavoro, cercheremo, a titolo di ultimo omaggio, al tempo stesso di tradurne l'estremo rigore e di rivelarla come il legame che unisce in un solo fascio i vecchi temi del nostro libro con i temi nuovi di questa prefazione che li devono riunire. E possa la radice stessa dei verbi offerti così al gioco e al fuoco gratuiti dello spirito esprimere l'accordo intrinseco degli uni e degli altri con il senso più intimo della verità paolina, attestando allo stesso tempo la nostra radicale riconoscenza verso le sue esigenze sacre:

La sola e *vera attualità* che sia *autorizzato* a perseguire un autore – soprattutto se è filosofo e per di più cristiano – non è in suo potere di darsela; ma essa è un *bene* che deve attendere da Colui che, giustamente denominato dall'Apostolo ὁ αὐξάνων θεός,[20] solo può *comunicar*gliela.

Bibliografia

Aron, Raymond. «La Fin des Équivoques». *France Libre*, 15 octobre 1943.

Aron, Raymond. *De l'Armistice à l'Insurrection nationale*. Paris: Gallimard, 1945.

Beretta, Piergiorgio (a cura di). *Nuovo Testamento*. Traduzione interlineare di Alberto Bigarelli. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1998.

Della Volpe, Galvano. *La libertà comunista: Saggio di una critica della ragion 'pura' pratica*. Messina: Vincenzo Ferrara, 1946. Ora In: Della Volpe, Galvano. *Opere*, vol. 4. Roma: Editori Riuniti, 1973, pp. 9-132.

Fessard, Gaston, sj. *Autorité et Bien Commun*. Paris: Aubier, 1944. Coll. «Théologie», 5.

Fessard, Gaston, sj. *De l'actualité historique*, t. 1, *À la recherche d'une méthode*. Paris: Desclée de Brouwer, 1960.

Fessard, Gaston, sj. «Journal de la conscience française (1940-1944)». *Études*, janvier 1945, pp. 78-98; février 1945, pp. 179-190.

Fessard, Gaston, sj. *La main tendue: Le Dialogue Catholique-Communiste est-il possible?* Paris: Grasset, 1937.

Fessard, Gaston, sj. «Le materialisme historique et la dialectique du maître et de l'esclave». In: Castelli, Enrico (a cura di). *Atti del Congresso Internazionale di Filosofia promosso dall'Istituto di Studi Filosofici* (Roma, 15-20 novembre 1946), vol. 1, *Il Materialismo storico*. Milano: Castellani, 1947, pp. 57-78.

Fessard, Gaston, sj. «Postface». In: Fessard, Gaston, sj. *Autorité et Bien commun*, 2e éd., Paris: Aubier, 1969, pp. 121-145.

Kojève, Alexandre. «Christianisme et communisme». *Critique*, 3-4, août-septembre 1946, pp. 308-312. Trad. it. in: Kojève, Alexandre. *Il silenzio della tirannide*. A cura e con una nota di Antonio Gnoli. Milano: Adelphi, 2004, pp. 151-156.

Labourdette, Marie-Michel. «La théologie et ses sources». *Revue thomiste*, mai-août 1946, pp. 353-371.

Louzeau, Frédéric. *L'anthropologie sociale du Père Gaston Fessard suivi d'un inédit Collaboration et Résistance au Pouvoir du Prince-Esclave (octobre-décembre 1942)*. Paris: PUF, 2009.

20 [«ὥστε οὔτε ὁ φυτεύων ἐστιν τι οὔτε ποτίζων αλλ' ὁ αὐξάνων θεός», *1Cor.*, 3, 7; «Così né il piantante è qualcosa, né l'innaffiante, ma il facente crescere Dio», Beretta, *Nuovo Testamento*, p. 1380].

Rauschnig, Hermann. *Hitler m'a dit: Confidences du Führer sur son plan de conquête du monde*. Avant-propos de Marcel Rey: traduit de l'allemand par Albert Lehman. Paris: Coopération, 1939.

Tirannide e saggezza (1949)
Grecità e cristianesimo in Alexandre Kojève

Giampiero Chivilò

Abstract This article analyses the genesis of *Tirannie et Sagesse*, the essay-review in which Kojève answered *On Tyranny*. Drawing from the manuscript, and examining the numerous cuts and changes that led to the final version, it brings to light the extent of objections to Strauss and, especially, the theme of desire as negation or work. It examines, furthermore, the master-slave dialectic as the engine of human affairs leading to the end of history and to the establishment of the 'Universal and Homogeneous State'. Special attention is also devoted to Christian and Greek anthropology, showing how post-historical man is a fulfilment of biblical anthropology. The survey concludes with a comprehensive analysis of the concept of authority in Kojève.

Keywords Kojève, Hegel, Recognition, Authority, Master-slave dialectic, End of history, Universal and Homogeneous State, Last man, Secularization.

> Ora, perché A. Kojève fonda la possibilità dello Stato universale sull'«influenza della religione cristiana»?
> Gaston Fessard

1 Rileggere *Tyrannie et sagesse*

Tyrannie et sagesse è uno dei capolavori di Alexandre Kojève.[1] L'obiettivo di questa ricerca è analizzare il rapporto tra cristianesimo e grecità inteso come chiave di lettura e posta in gioco del dibattito tra Kojève e Leo Strauss sul mutamento di senso del fenomeno della tirannide. Alla luce della nozione hegeliana di riconoscimento (*Anerkennung*) l'operazione di Kojève scardina la tradizionale definizione di uomo come 'animale razionale' – ripensando sia la differenza specifica, sia il genere prossimo – proprio

1 Per la consultazione dei manoscritti del *Fonds Kojève* ringrazio M.me Nina Kousnetzoff, titolare dei diritti dell'opera di Kojève, e M.me Marie-Odile Germain (Département des manuscrits occidentaux, Bibliothèque Nationale de France).

a partire da una determinata concezione della convergenza dell'ideale greco e dell'ideale cristiano.[2]

A tal fine viene proposta un'interpretazione globale del manoscritto *Tyrannie et sagesse* (1949), procedendo alla suddivisione del saggio in parti e sezioni alla ricerca del baricentro di un testo complesso e inframmezzato di allusioni e digressioni. In assenza di titolatura, si distinguono facilmente tre parti del saggio. Già nei primissimi appunti di Kojève il piano si articola in una prima parte dedicata alla tirannide, una seconda dedicata alla saggezza e una terza parte in cui si valuta la possibilità di una sintesi tra tirannide e saggezza. Essendoci, tuttavia, una breve ma importante introduzione, le parti di questo percorso *lossodromico* sono complessivamente quattro, per le quali suggeriamo i seguenti titoli: 0) Introduzione generale, 1) Tirannide e utopia, 2) Saggezza e ideologia, 3) Grecità e secolarizzazione del cristianesimo.[3]

La tesi principale qui avanzata consiste nel rilevare che il rapporto decisivo tra 'matrice greca' e 'seme cristiano' della filosofia moderna, ovvero la meditazione sulla possibilità di una sintesi filosofico-politica tra 'Atene' e 'Gerusalemme',[4] viene sviluppato da Kojève enfaticamente nella terza parte sul cristianesimo secolarizzato ma occultamente nella prima, ovvero in quello strato testuale in cui vengono tematizzate cripticamente la figura del 'desiderio di riconoscimento' e la nozione di 'autorità'. Il percorso di lettura richiede, quindi, un'attenta esplicitazione delle sezioni in cui si dividono le quattro parti del saggio e una problematizzazione delle nozioni impiegate da Kojève in uno dei suoi testi più labirintici e affascinanti.

Tyrannie et sagesse si iscrive in un più ampio confronto, più che trenten-

2 Al fine di anticipare l'opposizione Strauss-Kojève in merito all'interpretazione del cristianesimo è utile citare un passo tratto dall'articolo «The Liberalism of Classical Political Philosophy», in cui Strauss scriveva: «Si può dire che la sua [di Havelock] opinione storica trovi la propria completa espressione nell'affermazione secondo cui mentre Platone e Aristotele, così come l'Antico Testamento, sono responsabili dell'aspetto autoritario nel Pensiero Occidentale, il Nuovo Testamento, così come certi sofisti, materialisti, agnostici o atei greci sono responsabili dell'aspetto liberale in esso. Potrebbe suonare strano suggerire che una visione secondo la quale le convinzioni morali sono negoziabili sia in qualche modo in armonia con il Nuovo Testamento» (p. 395, trad. mia). Nella sua copia personale dell'articolo, Kojève scrisse a margine «No!» (per la descrizione di scritti e appunti inediti di Kojève vedasi la bibliografia conclusiva del presente volume).

3 Poiché esistono numerose edizioni di *Tyrannie et sagesse*, ci si riferirà sempre ai 131 capoversi del testo del 1954 come riferimento assoluto, valido anche per le traduzioni. Cfr. Strauss, Kojève, *Sulla tirannide*: Introduzione (cpvv. 1-3), pp. 151-152 e 151, nota; Prima parte (cpvv. 4-34), pp. 152-164; Seconda parte (cpvv. 35-103), pp. 164-185; Terza parte (cpvv. 105-131), pp. 185-194.

4 Per un uso esplicito della polarità Atene-Gerusalemme in riferimento al problema della libertà trascendentale in Kant, cfr. Kojève, *Kant*, p. 65. Vedasi il commento di Bibard, *Le Kant de Kojève, ou la morale réalisée*.

nale, tra Strauss e Kojève.[5] L'esule Strauss, dopo l'anno parigino e gli studi in Inghilterra, divenne professore alla New School for Social Research e, nell'ultimo anno del decennio di docenza newyorkese (1937-1948), pubblicò *On Tyranny* – il suo primo libro 'americano' – nel quale Senofonte viene curiosamente riscoperto come uno Yankee.[6] Nel 1950 Kojève recensì il libro e nel 1954 fu pubblicato l'ormai classico volume Senofonte-Strauss-Kojève, intitolato *De la tyrannie*.

La ricostruzione qui proposta intende fornire un'interpretazione il più possibile aderente ai testi e un'esegesi che ricostruisca l'autentico impianto argomentativo del saggio kojèviano. L'assunto fondamentale nei confronti di *Tyrannie et sagesse* è che non sia un'opera liquidabile come un ambiguo modo di evitare il dibattito pubblico (Merleau-Ponty),[7] come una banalizzazione del tema della finitudine umana (Arendt)[8] o come un'operazione di «pura sofistica» (Koyré).[9] Il giudizio di Koyré è il più impressionante in quanto proviene dal maestro di Kojève, il quale, a sua volta, si era occupato della questione della tirannide negli anni dell'esilio newyorkese durante la sua attività all'École 'libre' des Hautes Études.[10]

Ma i temi formalmente posti da Kojève, controversi e bizzarri che possano apparire, devono trovare una spiegazione che sappia preservare il valore, la chiarezza e l'onestà dell'opera di Kojève come filosofo.

A prima vista *Tyrannie et sagesse*, di cui l'articolo del 1950 *L'action politique des philosophes* è una variante meno significativa,[11] è sicuramente oggetto di estrema attenzione da parte di Strauss: tra le recensioni della

5 Si veda il densissimo (ma lacunoso) carteggio nel periodo 1932-1968 in Strauss, Kojève, *Sulla tirannide*, pp. 237-334. Un'ultima lettera di Strauss a Kojève (1968) è stata pubblicata in Patard, «*Restatement* by Leo Strauss», pp. 91-92.

6 Cfr. Johnson, «Foreword». Sfortunatamente la prefazione in cui compaiono le valutazioni dell'economista Alvin S. Johnson, cofondatore e *leader* della *New School*, è stata esclusa dalle successive edizioni dell'opera e da tutte le traduzioni italiane.

7 Lettera di Merleau-Ponty alla redazione di «Critique» del 19 marzo 1950, Fonds Kojève, Boîte XX. Una traduzione inglese della lettera è stata pubblicata in Patard, «*Restatement* by Leo Strauss», pp. 16-17.

8 Cfr. appunto del dicembre 1950 in Arendt, *Quaderni e diari 1950-1973*, pp. 48-49.

9 Cfr. lettera di Koyré a Strauss del 17 aprile 1954, citata in Patard, «*Restatement* by Leo Strauss», pp. 17-18.

10 Cfr. in part. Koyré, *Introduction à la lecture de Platon*, pp. 97, 122, nota 2, 136-152.

11 L'articolo subì delle correzioni di Bataille, autorizzate da Kojève. In questa sede si procederà al confronto tra la versione pubblicata *Tyrannie et sagesse* (1954) e il manoscritto *Tyrannie et sagesse* (1949) ritenendo non decisivo valutare le varianti presenti nell'articolo. Le modifiche del titolo e del testo dell'articolo «L'action politique des philosophes» sono probabilmente dovute ad un adattamento alle esigenze della rivista. Sia nell'articolo del 1950, sia nel saggio del 1954 scompaiono gli abbondanti e preziosi riferimenti puntuali alle pagine di *On Tyranny*. Tali riferimenti presenti nel manoscritto restituiscono un più vivace ed aggressivo movimento argomentativo-confutativo verso i nuclei del discorso antistoricistico di Strauss.

sua interpretazione del *Gerone*, egli replicò solo a quelle di Voegelin e di Kojève: brevemente al primo, distesamente al secondo. La differenza di trattamento potrebbe spiegarsi semplicemente in funzione della diversa ampiezza delle recensioni in oggetto. *Tyrannie et sagesse* è, tuttavia, una recensione anomala, scritta su commissione dell'autore dell'opera recensita: l'antimoderno Strauss richiese all'ipermoderno Kojève un contro-commento che aprisse una controversia *coram populo* sulla natura della tirannide.

Prima di delineare in dettaglio i contenuti del dibattito è opportuno esplicitare un punto ancora più critico, forse il più intimo legame che unisce i due filosofi e, in un certo senso, la scintilla che innescò la complessa vivisezione della nozione di modernità contenuta in *De la tyrannie*. Se Kojève viene interpellato *dopo* la pubblicazione di *On Tyranny* (1948) è importante rilevare che due saggi kojèviani erano evocati *all'interno* dell'opera.[12] Infatti, nell'esaminare l'opposizione tra vita privata e vita pubblica, Strauss si riferisce puntualmente all'articolo *Hegel, Marx et le Christianisme* (1946) e all'*Introduction à la lecture de Hegel* (1947). Questa duplice citazione è il punto privilegiato da cui partire per comprendere la controversia tra i due filosofi. Il contenuto di questa citazione verte sulla differenza tipicamente kojèviana tra 'dialettica dell'amore' e 'dialettica del desiderio di riconoscimento', ovvero sulla differenza straussiana tra *epithymia* e *thymos*.[13]

La vicenda editoriale che condusse a *Tyrannie et sagesse* (1954) è tortuosa. Dai documenti del Fonds Kojève possiamo, tuttavia, seguire le fasi di stesura e giungere a un giudizio che tenga conto di tutte le varianti filologiche e delle importanti variazioni filosofiche che nei testi pubblicati non sono fruibili né sospettabili.[14]

Alla fine del 1948 Strauss chiede a Kojève di recensire il suo saggio sulla rivista *Critique*.[15] Kojève elabora lentamente il suo *draft* tra febbraio e giu-

12 *On Tyranny*, V, nota 59. Cfr. Strauss, Kojève, *Sulla tirannide*, p. 366.

13 Kojève non utilizza il termine *thymos*; Strauss, invece, propone a più riprese, nelle sue opere e nei suoi seminari, sottili e acutissime riflessioni sulla categoria psicopolitica del *thymos*. Da ciò si spiega l'ipertrofia di questo termine nel dibattito a noi contemporaneo in figure come Francis Fukuyama, Barbara Koziak o Peter Sloterdijk. L'aggettivo 'thymotico' viene in genere utilizzato in relazione al 'desiderio antropògeno di riconoscimento'.

14 I documenti relativi al *compte-rendu* kojèviano sono conservati alla Bibliothèque Nationale de France, Site Richelieu, Département des Manuscrits, Fonds Kojève, Boîte XIII: Scritti a carattere politico, Dossier XIII.A.4, *Tyrannie et sagesse*. Si tratta di sei documenti: appunti schematici (febbraio-giugno 1949), Manoscritto (febbraio-giugno 1949), primo dattiloscritto (luglio 1949), secondo dattiloscritto, corretto, decurtato e parzialmente rinumerato (agosto 1949), articolo comparso su *Critique* (ottobre-novembre 1950), saggio pubblicato in *De la tyrannie* (1954).

15 Lettera di Strauss a Kojève del 6 dicembre 1948. Cfr. Strauss, Kojève, *Sulla tirannide*, p. 262.

gno 1949, mesi che vedono svolgersi le elezioni presidenziali in Portogallo e la firma del Patto Atlantico.[16]

Sfortunatamente *Critique* – fondata nel 1946 da due amici di Kojève quali Georges Bataille ed Eric Weil – è costretta a chiudere. Il filosofo russo decide di presentare a *Temps Modernes* il suo saggio, che alla fine del 1949 passa nelle mani di Maurice Merleau-Ponty, ex uditore di alcune annate del celebre seminario kojèviano degli anni trenta sulla *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel.[17] In una lettera indirizzata alla redazione di *Critique*, il direttore di *Temps Modernes* scioglie la riserva nella primavera 1950 e, con un gesto più abortivo che maieutico, rifiuta di pubblicare la recensione.[18] Il 'marxista' Kojève è, tuttavia, ben consapevole del significato dell'ambivalente motivazione proposta dal «filosofo dell'ambiguità»[19] in quanto la posta in gioco del dissidio tra i due ex amici è la mancata determinazione del contenuto dello «Stato universale e omogeneo», concetto centrale della produzione giuspolitica di Kojève.

Avendo *Critique* ripreso le pubblicazioni con un nuovo editore, Kojève può far comparire, alla fine del 1950, la sua lunga recensione, ribattezzata per l'occasione «L'azione politica dei filosofi».[20]

16 Dalle date apposte sui fogli del manoscritto possiamo seguire le fasi di composizione del testo: 13 febbraio 1949: cpvv. 1-9 (2 fogli); 20 febbraio 1949: cpvv. 10-20 (5 fogli); 22 febbraio 1949: cpvv. 21-24 (3 fogli); 23 febbraio 49: cpvv. 24-25 (1 foglio e mezzo); Totale febbraio: 10 fogli (ff. 1-10); 6 marzo 1949: cpvv. 26-39 (8 fogli); totale marzo: 8 fogli (ff. 11-17); totale aprile: 0 fogli; 15 maggio 1949: cpvv. 40-41 (7 fogli, quasi interamente cancellati nella versione finale); totale maggio: 7 fogli (ff. 17-23); 5 giugno 1949: cpvv. 41-61 (8 fogli); 6 giugno 1949: cpvv. 62-89 (12 fogli); 12 giugno 1949: cpvv. 90-104 (8 fogli); 14 giugno 1949: cpvv. 104-115 (5 fogli); 19 giugno 1949: cpvv. 116-133 (8 fogli); totale giugno: 40 fogli (ff. 23-62).

17 Lettera di Kojève a Strauss del 26 dicembre 1949. Cfr. Strauss, Kojève, *Sulla tirannide*, p. 270.

18 «Come le dicevo l'altro giorno, la forma indiretta che Kojève gli ha dato (commentario di Strauss), che era assai conforme ai principi di *Critique*, converrebbe meno bene a *Les Temps Modernes*. Essa ha l'inconveniente di imporre alle tesi di Kojève dei meandri dove sarebbe seguito soltanto da alcuni (e la filosofia, come l'articolo insegna, vuole anche essere riconosciuta)» (lettera di Merleau-Ponty alla redazione di *Critique* del 19 marzo 1950, Fonds Kojève, Boîte XX, Corrispondenza Generale, trad. mia).

19 «Invece Merleau-Ponty non vuole pubblicare il mio saggio su *Temps Modernes*. Il pretesto è che *Temps Modernes* non pubblica recensioni. Ma *de facto* rifiuta la pubblicazione per ragioni di principio, come risulta dalla sua lettera a Weil. Posso capirlo. In fondo nel saggio dico che ciò che fa Merleau-Ponty, fra gli altri, non ha senso né sul piano politico, né su quello filosofico» (lettera di Kojève a Strauss, 9 aprile 1950, Strauss, Kojève, *Sulla tirannide*, p. 273).

20 «L'action politique des philosophe» uscì suddivisa in due parti ed emendata da Bataille nel bimestre ottobre-novembre 1950. L'articolo era stato preannunziato con il titolo «Xénophon et la dictature». Proposta fuorviante che fu lasciata cadere: Kojève, per spiegare il fenomeno della tirannide, non utilizza la categoria di *dittatura*, bensì più appropriatamente quella di *dispotismo*.

Durante la trattativa con le riviste matura un'ulteriore opzione:[21] Kojève propone a Strauss di riunire in un unico volume il *Gerone*, il commentario straussiano e la propria recensione. Il 'libro Senofonte-Strauss-Kojève' vede effettivamente la luce nel 1954 con il titolo *De la tyrannie*. Nel diventare saggio, la recensione kojèviana riassume il titolo originario *Tirannide e saggezza*; il testo viene decurtato del primo paragrafo presente dell'articolo; compaiono, d'altro canto, delle importanti note di cui l'articolo non era corredato; infine in *De la tyrannie* viene incluso il saggio «Mise au point», traduzione francese del «Restatement» con cui Strauss replica a Voegelin e a Kojève.[22] Kojève rinuncia a replicare.

2 Commento di *Tyrannie et sagesse* (1949)

Il titolo della recensione di Kojève è *Tyrannie et sagesse* fin dal primo concepimento. Vengono qui individuate e ridisegnate le sezioni del saggio alla luce dell'originaria fisionomia del Manoscritto del 1949. Nell'introduzione e nelle prime due parti della recensione troviamo molti passaggi inediti e parecchi riferimenti puntuali al testo recensito. La terza parte, invece, subisce solo leggere modifiche rispetto al testo definitivo. Due delle cinque note della versione del 1954 non sono presenti nel *brouillon* del 1949.[23]

2.1 Dialogo e ozio

L'introduzione (cpvv. 1-3) consta di due sezioni.[24] La Sezione 1 (introduzione ermeneutica) contiene osservazioni sul metodo straussiano di lettura interlineare dei testi filosofici; la Sezione 2 è un'introduzione 'speculativa',[25]

21 Lettere di Strauss a Kojève del 13 maggio 1949 e di Kojève del 26 maggio 1949. Cfr. Strauss, Kojève, *Sulla tirannide*, pp. 262-263.

22 Strauss, Kojève, *Sulla tirannide*, pp. 195-235. Per l'edizione critica della replica, corredata da un eccellente apparato, vedasi Patard, «*Restatement* by Leo Strauss».

23 Nel manoscritto erano presenti la nota 1 (sull'autorità), la nota 2 (sulla natura dell'astrazione), la nota 3 (sull'autosufficienza del Filosofo), la nota 5 (sull'invidia del Cristiano) e la nota 6 (sul desiderio di successo dell'azione). Le note inserite successivamente sono la nota 4 (sul Filosofo come *voyou*) e la nota 7 (l'accenno a Cartesio). Cfr. Strauss, Kojève, *Sulla tirannide*, pp. 375-376.

24 Cfr. Strauss, Kojève, *Sulla tirannide*. Secondo la partizione qui proposta: Sezione 0: Introduzione ermeneutica (p. 151, nota, pubblicata solo nell'articolo); Sezione 1: Introduzione ermeneutica (cpvv. 1-3, pp. 151-152); Sezione 2: Introduzione speculativa (Manoscritto, f. 2, testo inedito). Tutti i testi dell'introduzione furono redatti il 13 febbraio 1949.

25 Nelle edizioni pubblicate sopravvive solo parte dell'introduzione ermeneutica: più lunga nell'articolo «L'action politique des philosophes (1)», che inizia con quattro capoversi, poi

un testo interamente inedito che propone una prima vigorosa *Auseinandersetzung* con *On Tyranny*.

Le considerazioni introduttive di Kojève ruotano intorno alla fondamentale distinzione ermeneutica secondo la quale un'opera filosofica può essere oggetto di un'*interpretazione* oppure di un *commentario* analitico. A partire dalle numerose 'interpretazioni' dei classici tentate da Kojève possiamo dire che il suo è un approccio violentemente decostruttivo, prossimo ma distinto dall'ermeneutica della reticenza di Strauss.[26] Nell'elogiare l'*interpretazione* con cui Strauss ha rivivificato un'opera minore di un autore ingiustamente ritenuto spento e inespressivo come Senofonte, Kojève focalizza il tema del *Gerone*: una discussione dei *pro* e dei *contra* dell'*esercizio* della tirannide antica. Kojève si contrappone qui all'*Introduzione* di *On Tyranny*[27] nella quale emergeva, capovolta, l'imputazione all'approccio storicistico di essere «una discutibile mescolanza di interpretazione e critica».[28]

Davanti al metodo di Strauss – paragonato da Kojève a quello del *detective* in un romanzo poliziesco – il lettore può avere due opposte reazioni: rifiutare con disprezzo l'approccio straussiano perché ha scoperto molto più di quello che solitamente si è intravisto nel testo; oppure essere sedotti dalla logica dell'ermeneutica interlineare, con il rischio di cadere in gravi forme di anacronismo e di allontanamento dalla realtà.

La scoperta del «vero Senofonte» per Kojève rimane un semplice pretesto. Già nelle poche battute della premessa, tutta l'enfasi viene portata sul problema posto da Strauss, che ci dice *tra le righe* cosa pensare di Senofonte, così come il grande cavaliere ateniese, nel *Gerone*, ci dice *tra le righe* cosa pensare di Simonide e del suo interlocutore. Il problema è quello del rapporto tra la tirannide – intesa dal filosofo russo come equivalente di «Governo in generale» – e la Saggezza o la Filosofia[29] (le quali, al contrario, vanno accuratamente distinte).

L'equiparazione di tirannide e «governo in generale» è una rilevante eco della filosofia politica elaborata da Kojève nei primi anni quaranta.[30]

soppressi nella versione del 1954. Strauss, Kojève, *Sulla tirannide*, pp. 151-152. L'*incipit* dell'articolo è riportato a p. 151, nota.

26 Ricordiamo che Strauss e Kojève ebbero in comune due grandi maestri nell'arte dell'interpretazione: Alexandre Koyré e Jacob Klein.

27 Strauss, *On Tyranny*, pp. 1-9. Le citazioni provengono sempre dall'edizione originale di *On Tyranny* (1948).

28 Strauss, *On Tyranny*, p. 4.

29 Nel manoscritto le maiuscole abbondano molto più che nel testo pubblicato nel 1954: 'Filosofo', 'Tiranno', 'Saggezza', 'Governo' sono maiuscole impiegate quasi sistematicamente da Kojève, che anche qui verranno riprodotte. Sia inteso che tali maiuscole non vogliono dare una mera enfasi retorica ma porre attenzione al concetto anziché sull'uso comune dei termini.

30 La dialettica governante-governato è da porre in relazione alla distinzione schmittiana

Nell'introduzione del suo *cumbersome study*, Strauss parla di «analisi della tirannide» e di comprensione della «forma elementare ed in un certo senso naturale» della tirannide premoderna;[31] il problema di Kojève è, invece, mettere in relazione il fine del governo di Gerone e il raggiungimento della soddisfazione attraverso l'«esercizio della tirannide».

Al fine di interpretare la 'situazione dialogica' tra i due protagonisti Simonide e Gerone (σχολῆς δὲ γενομένης ἀμφοῖν) compare la prima nota inedita del Manoscritto[32] la quale pone lucidamente in risalto lo scenario dinamico del *Tyrannicus* senofonteo: l'iniziativa di dare consigli sull'esercizio della tirannide è del poeta itinerante (quindi: non cittadino ma straniero) Simonide e non un'esigenza del governante. L'analisi di Strauss si era soffermata sulle motivazioni della scelta come 'saggio' di un uomo avido e filotirannico come Simonide al posto del 'saggio' Socrate[33] e aveva previsto la possibilità che Gerone fosse relativamente più saggio di Simonide.[34]

L'utilizzo straussiano dei termini 'filosofia' e 'saggezza' oscilla continuamente tra un significato relativo e uno assoluto. Kojève non fa ancora emergere la sua distinzione essenziale tra saggio e filosofo; parte, invece, dal fatto che il dialogo tra consigliere e statista avvenga in un momento in cui *entrambi* gustano un momento di *otium*. Troviamo qui un'osservazione apparentemente innocua che contiene invece un'obiezione condotta con stile prettamente straussiano.

È plausibile che Kojève volesse interpretare l'*incipit* del *Gerone* così come Strauss aveva enfatizzato il «Ma io» con cui esordisce la *Repubblica dei Lacedemoni*.[35] Nella 'situazione iniziale' del *Gerone* il filosofo russo individua con acribia il senso speculativo implicato dall'interazione dialogica Simonide-Gerone e, quindi, dalle intenzioni di Senofonte. Il dialogo inizia riferendosi al «poeta Simonide», un intellettuale dedito a dare consigli politici *verbalistici* che sembra essere l'autentico protagonista del dialogo.

amico-nemico ma anche alle non meno inquietanti teorie della 'scuola di Gumplowicz'. Cfr. Kojève, *Esquisse d'une phénoménologie de droit*, pp. 143-144, nota 3.

31 Strauss, *On Tyranny*, pp. 1-2.

32 Manoscritto, f. 2, testo inedito. Quella che chiamo introduzione 'speculativa' è una nota inedita al cpv. 2, inserita dopo «soddisfatto di sé attraverso l'esercizio della tirannide». In essa viene analizzato con cura e acutezza il passaggio senofonteo σχολῆς δὲ γενομένης ἀμφοῖν mettendo in risalto che l'iniziativa dell'analisi dell'esercizio della tirannide è di Simonide e che avviene in un momento in cui entrambi gli interlocutori sono in *otium*. Il riferimento è Strauss, *On Tyranny*, pp. 2-7.

33 Cfr. Strauss, *On Tyranny*, pp. 13-17.

34 Strauss, *On Tyranny*, p. 16.

35 L'ipotesi è plausibile in quanto nella lettera a Strauss dell'11 aprile 1957, Kojève interpretò effettivamente una sezione dell'*Alcibiade I* (118e-124c) in funzione della *Repubblica dei Lacedemoni*. Cfr. Strauss, Kojève, *Sulla tirannide*, pp. 287-289.

Se ambedue i protagonisti stanno passando semplicemente del tempo libero per una discussione più o meno importante, ciò potrebbe significare che nessuno dei due è *in atto* quello che noi pensiamo che sia: in questo spazio virtuale della conversazione dialogica, Gerone non è il governante tirannico e Simonide non è il poeta filotirannico. Kojève, in modo sconcertante, sostiene che Gerone è un governante *non tirannico* (cioè si comporta da governante *liberale*) che dialoga con un non governante, ascolta i suoi consigli e lo congeda senza esprimere alcuna opinione sulle riforme suggerite.

Il testo inedito presente nell'introduzione ci fa sospettare una possibilità di lettura filosoficamente più azzardata: se l'interazione tra i due è un autentico dialogo, tra i due si apre uno spazio comune in cui Gerone può essere considerato non solo come governante *non tirannico* ma persino come *non governante*. Tra Simonide che possiede una 'saggezza' retorica da sofista e Gerone che possiede una 'saggezza' strategica da politico si apre uno spazio teoretico che si orienta verso la vera 'saggezza' che non è ancora data (la *Sagesse* secondo Kojève è preclusa agli antichi e diventa possibile «alla fine della storia» *dopo* l'avvento del 'mondo cristiano borghese moderno'). Questo spazio comune, che assume la forma di *otium*, ha limiti insuperabili per la mentalità non cristiana ma è tuttavia la posizione della dimensione greca del pensiero e del dialogo tra filosofi, nel quale si deve sospendere la violenza. Tuttavia tale spazio speculativo comune non si sottrae affatto alla forma più originaria di violenza tirannica, anzi si nutre dell'assenza di riferimenti normativi che sono strettamente legati all'opposizione teoretica vero-falso.[36]

36 È notevole che Kojève richiami la nozione di tirannide in senso speculativo in un frammento del suo incompiuto *Système du Savoir* degli anni cinquanta: «È più che probabile che Aristotele abbia criticato la *Diairesis* platonica mentre Platone era ancora vivente e a conoscenza di ciò (il testo che vi si riferisce all'inizio del *De part. an.* assomiglia abbastanza a delle note del periodo accademico, collocate al loro posto attuale dagli editori di Aristotele). Sembra, d'altronde, che Platone abbia pubblicamente risposto a queste critiche (specialmente nel *Sofista* e nel *Politico*) benché sotto una forma mascherata, peraltro 'ironica' e abbastanza 'malvagia'. Ciò che è sicuro è che Platone ha rimproverato alla Divisione aristotelica *poli*valente il suo carattere 'immorale' (cfr. *Pol.*). Se si presume che un 'genere' possa dividersi in un numero di 'specie' (qualunque) superiore a due, seguirebbe che potrebbero esserci delle azioni che non sarebbero né giuste, né ingiuste ma 'tra i due': cosa che significa precisamente la soppressione della Morale in quanto tale e la porta aperta alla 'tirannide'. D'altronde, se ciò che è diviso non si oppone come un Sì o No, non c'è alcuna ragione di preferire uno dei suoi membri agli altri: si potrebbero chiamare gli uni 'buoni' e gli altri 'cattivi' solo 'arbitrariamente' o 'per convenzione', cioè secondo il beneplacito di ciascuno, in quanto qualcuno può imporre il suo agli altri solo attraverso la *violenza 'tirannica'* di un se-dicente 'legislatore'. Si deve dire, nondimeno, che questa critica di Platone non si applica alla morale aristotelica del 'giusto mezzo' o della 'giusta misura' che noi conosciamo (la quale, forse, tiene conto delle obiezioni platoniche). A dire il vero, tale morale è conforme alla *Diairesis* dicotomica di Platone stesso. Infatti secondo Aristotele c'è solo *un unico* 'Mezzo' tra *due* 'Estremi' e solo il Mezzo è 'buono', mentre i due Estremi sono cattivi. Ora, l'unicità del Bene e lo sdoppiamento del Male sono molto platonici e perfino la diversificazione degli Estremi in vizi molteplici e varî è conforme alle concezioni di Platone stesso. Resta, evidentemente, l'impossibilità di *separare* il 'Mezzo'

Arrivati a questo estremo limite delle ipotesi di lettura di Kojève, ci chiediamo se il passaggio dalla tragedia dell'azione tirannica alla commedia dell'inazione del tiranno amante del dialogo filosofico non sia esso stesso significativo. Il silenzio, l'atteggiamento speculativo e perfino l'*otium* in quanto tale sono azioni *effettivamente* politiche da interpretare. In ogni caso, se è vero che gli *incipit* di Senofonte non vanno sottovalutati, la descrizione di un dialogo in cui *entrambi* gli interlocutori discutono, con benevolenza, in un momento di tempo libero significa, almeno, che «non hanno niente di meglio da fare». Ecco come conclude, inesorabilmente, Kojève: «Il problema è di sapere cosa sia *questo meglio* per essi e quale sia il suo valore reale: governare senza chiedere dei consigli a coloro che sanno (o pretendono di sapere); oppure sapere (o cercare di sapere) senza dare consiglio ai Tiranni (o a chicchessia)?».[37]

2.2 Tirannide e utopia

La prima parte del saggio kojèviano (cpvv. 4-34) consta di quattro sezioni.[38] Innanzitutto viene posto il rapporto aporetico tra tirannide ideale e utopia. La conclusione di questa sezione (cpvv. 14-15) è il vero *pivot* di tutta l'impianto argomentativo di *Tyrannie et sagesse*.[39] Vengono analizzati i motivi dell'azione umana (cpvv. 16-21). Le vivaci annotazioni inedite di questa sezione (testo del 23-2-1949, relativo al cpv. 20) individuano hegelianamente tra i moventi dell'agire umano il «movente» e il «valore supremo e unico» dell'azione nel senso forte del termine.[40] Nella sezione cpvv. 22-30 irrompe al centro della recensione di *On Tyranny* la decisiva categoria di *autorità* nel senso kojèviano del termine.[41] Ed è a partire dalla cifra del desiderio

aristotelico da tali due 'Estremi'. Ma è lì tutta la differenza tra la Paratesi tetica o 'ideologica' di Platone e la Paratesi antitetica o 'empirista' di Aristotele» (*Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, vol. 2, p. 183, trad. mia).

37 Manoscritto, f. 2.

38 Cfr. Strauss, Kojève, *Sulla tirannide*. Secondo la partizione qui proposta: Sezione 3: Le domande sulla tirannide (cpvv. 4-13, pp. 152-155), redatta il 20 febbraio 1949; Sezione 4: Dialettica Onore-Lavoro (cpvv. 16-21, pp. 156-158), redatta il 22 febbraio 1949; Sezione 5: Teoria dell'azione (Manoscritto, ff. 10r-10v, annotazioni inedite al cpv. 20), redatta il 23 febbraio 1949; Sezione 6: Tirannide e autorità (cpvv. 22-34, pp. 158-162), redatta il 6 marzo 1949.

39 In questa sezione (inserto inedito del cpv. 14) compare non solo l'allusione al regime di Salazar ma anche la più vigorosa confutazione dei principi dell'opera recensita, ovvero riferimenti *espliciti* a Strauss, *On Tyranny*, pp. 4, 5, 6, 7.

40 L'analisi dei *mobiles* è sviluppata nell'annotazione inedita (continuazione inedita del cpv. 20) e nell'*excursus* su Jacob Böhme (nota alla precedente nota) nel quale vi è un riferimento a Strauss, *On Tyranny*, p. 91.

41 Nell'edizione 1954 di *Tyrannie et sagesse* compare la Nota 1 (al cpv. 26) sulla nozione di autorità.

di un'*autorità illimitata* che viene presentato l'ideale dello Stato universale e omogeneo, oggetto di una prima trattazione (cpvv. 31-34), strato testuale che conclude la Prima parte. Conviene precisare che tale Stato universale e omogeneo è un concetto-limite in senso kantiano, da pensare nella modalità del «come-se» interpretata pragmatisticamente:[42] bisogna agire *come se* fosse possibile un mondo, nel quale vengano obliterate tutte le dialettiche storiche: un ordine territoriale globale depoliticizzato, amministrato giuridicamente, in cui non vi siano più barbari all'esterno (quindi: politicamente universale), né schiavi all'interno (quindi: socialmente omogeneo).

La prima parte di *Tyrannie et sagesse* è, a parere di chi scrive, la più importante per la ricchezza dei temi sollevati in quanto in essa – e soprattutto nei testi inediti del Manoscritto cassati dall'autore – emerge quella singolare interpretazione dell'essenza del cristianesimo che riaffiora esplicitamente nella terza parte come dottrina della secolarizzazione. Per questa ragione l'analisi dei meandri dell'argomentazione della prima parte richiede un'attenzione particolare.

Ponendo il problema della possibilità di una tirannide ideale, illuminata, popolare e benefica, Kojève commenta lo scandaloso contegno di Gerone, che non solo non ha chiesto alcuna consulenza al 'Saggio' ma il cui silenzio finale ci fa supporre che non seguirà i consigli spontaneamente ricevuti da Simonide. Davanti all'alternativa «tirannide violenta o tirannide riformata», al posto di Gerone sarebbe stato il caso di chiedere consigli non certo in un momento di *otium*, ma dando a questo consulto la priorità su ogni altro *current business* e applicando poi energicamente i progetti di riforma, dando ad essi il massimo di pubblicità. Ma queste intenzioni si scontrano con l'incompatibilità tra autentici progetti politici e l'esigenza di rimanere aderenti al corso quotidiano e non banale dell'amministrazione dello Stato. La divaricazione tra progetto politico e funzione amministrativa giunge per Kojève ad un'angosciosa conclusione che sembra impedire al tiranno di uscire dalla situazione in cui si trova: «Può anche darsi che il compimento degli 'affari correnti' esiga più anni di quanti non ne comprenda la vita del Tiranno stesso. E che dire se alcuni di questi affari esigessero dei *secoli* di sforzi per essere portati a compimento?».[43]

I consigli di Simonide non spiegano come procedere per abbandonare la fase violenta del regime tirannico senza andare in rovina e neppure come un regime non violento possa sorgere prima dell'abolizione delle misure coercitive. L'assenza di questi consigli sulla gestione della transizione non violenta tra due regimi opposti e inconciliabili dimostra, per Kojève, che la

42 Cfr. Kojève, *Kant*, pp. 35, nota, 37, 37, nota, 74-79, nota, in particolare la versione kojèviana dell'imperativo categorico a p. 77, nota. Sulla nozione del 'come-se' cfr. pp. 99-100.

43 Strauss, Kojève, *Sulla tirannide*, p. 153.

funzione sostenuta dal Simonide di Ceo evocato da Senofonte non è quella del *Saggio*, bensì quella dell'*Intellettuale* (in questo caso: Poeta) «che critica il mondo reale dove vive a partire da un 'ideale' costruito nell'universo del discorso, al quale attribuisce un valore 'eterno', soprattutto perché esso non esiste nel presente e non è esistito nel passato».[44]

Emerge così la contrapposizione tra «idea attiva-rivoluzionaria» e «utopia». Il silenzio di Gerone sarebbe qualificabile come il contegno di uno statista, 'liberale' e non tirannico, che lascia parlare l'Intellettuale ma che si guarda bene dall'approvare pubblicamente i suoi consigli in quanto questi non includono il concreto piano d'azione necessario per la realizzazione del progetto proposto. Questo problema sarebbe invece frainteso dalla volontà di Strauss di rigettare l'idea stessa di un governo 'tirannico'. La tirannide è, al contrario, necessaria non solo per evitare la rovina dello Stato in generale ma anche perché rinunciare alla tirannide comporta «l'abbandono della possibilità reale di un progresso politico per uno Stato determinato o per l'umanità tutta intera».[45]

Quando si leggono gli ultimi tre capitoli del dialogo senofonteo,[46] in cui Simonide descrive le *riforme* che conducono alla tirannide ideale, ci si accorge che ciò che è potuto apparire 'utopico' a Senofonte è diventato oggi una realtà quasi banale. In tal modo l'interpretazione kojèviana del *Gerone* vira verso l'attualità del XX secolo: una prima volta in rapporto alla fenomeno *stacanovista* nell'epoca di Stalin, una seconda volta in riferimento alla dittatura tecnica e non cesaristica di Oliveira Salazar.

Due decisivi capoversi (14 e 15)[47] costituiscono il 'centro' dell'argomentazione complessiva di *Tyrannie et sagesse*. Si tratta del luogo in cui Kojève sostiene che il progetto riformistico preconizzato dal Simonide senofonteo non solo sarebbe progettabile-realizzabile per le tirannidi moderne ma sarebbe già stato realizzato dal regime portoghese retto dall'economista di Coimbra.

È importante cercare di comprendere il senso del richiamo alla più lunga e più istituzionalizzata delle dittature europee di destra senza cadere in comode semplificazioni. In un certo senso Kojève ha scritto 'lettere' a numerosi uomini politici: a Stalin, a Henry Moysset ministro dello Stato francese di Vichy, a De Gaulle.[48] Non crediamo che si possa parlare di una *lettera a Salazar* bensì di una lucida interpretazione politica del salazarismo.

44 Strauss, Kojève, *Sulla tirannide*, p. 154.

45 Strauss, Kojève, *Sulla tirannide*, pp. 154-155.

46 Xen. *Hier.* 9-11.

47 Strauss, Kojève, *Sulla tirannide*, pp. 155-156.

48 Cfr. Filoni, «Il libero gioco del negoziatore»; Weslati, «Kojève's Letter to Stalin». Su Kojève e Stalin *adde* Biareishyk, «Five-year Plan of Philosophy».

Le ipotesi di lettura più estreme propongono una lettura ironica[49] oppure infondate accuse di complicità, ingenua od organica, con il regime.

Senza dubbio il nazionalismo apolitico,[50] tradizionalistico e misticheggiante di Salazar è incompatibile sia con la teoria kojèviana degli 'imperi' postnazionali,[51] sia con quanto si sostiene in *Tyrannie et sagesse* sull'irrealtà ontologica della nazione.

In questa sede si propone una lettura che preveda sia il registro ironico, sia un ricco e sfaccettato complesso di motivazioni politiche: 1) è poco probabile che Kojève sia stato positivamente colpito dalla competente gestione del ministro Salazar durante la dittatura finanziaria (1928-1932);[52] appare più probabile un riferimento alla politica di grandi opere dell'Estado Novo nella fase 1933-1939.

Personalmente sono propenso a credere che Kojève potesse alludere al Salazar degli anni quaranta.

Ad esempio non è impossibile che il filosofo russo fosse colpito dalla svolta modernizzatrice degli anni della guerra ovvero dalla politica della *Linha de Rumo*.[53] In questa direzione il passo su Salazar potrebbe essere inteso come corollario parodistico del detto di Lenin: il salazarismo è il potere dell'Estado Novo più l'elettrificazione di tutto il paese. L'ipotesi più convincente, tuttavia, è una lettura del paragrafo a partire da valutazioni geostrategiche. Nel biennio 1947-1949, infatti, il paese di Salazar, con infinite esitazioni tattiche, giunse ad aderire dell'OECE prima e a divenire membro fondatore della NATO poi. In tal modo, proprio nella primavera del 1949, il tiranno machiavellico Salazar ottenne un indubbio supplemento di legittimità.[54]

È possibile che Kojève abbia maturato considerazioni sulla transizione atlantica del Portogallo in contatto con due suoi amici quali Robert Marjo-

49 Cubeddu, *L'ombra della tirannide*, pp. 172, 189-190, 198.

50 La posizione di Salazar può essere definita in relazione alla dottrina maurrassiana come un 'nazionalismo integrale' assimilato alla dottrina sociale della Chiesa, ovvero privato dell'essenziale *politique d'abord*.

51 Un riferimento ai 'salazaristi' retrogradi – incompatibili con il nuovo *nomos* imperiale postnazionale – è presente anche nell'*Esquisse d'une doctrine de la politique française* (1945): si tratta di un breve accenno contenuto nel §1 del capitolo IV sui «Mezzi di realizzazione». Cfr. la traduzione inglese Kojève, «Outline of a Doctrine of French Policy»; Lanzillo, «Il cappello da cowboy di Molotov».

52 La buona gestione finanziaria aveva provocato un certo entusiasmo nella classe dirigente francese, in particolare in Paul Reynaud. Per due diverse allusioni a Salazar nel panorama francese si vedano Sieburg, *Le nouveau Portugal*; Le Fur, «La France devant l'Europe».

53 I riferimenti sono alla *Lei da Electrificação* (1944) e alla *Lei de Fomento e Reorganização Industrial* (1945). *Linha de Rumo* (1945) è il titolo del capolavoro dell'ingegnere Ferreira Dias responsabile di tali iniziative.

54 Léonard, *Salazarisme & fascisme*, pp. 196-199.

lin e Olivier Wormser, entrambi passati attraverso il laboratorio pro-gollista di Emmanuel Mönick e di Michel Debré. La figura di Salazar era, con buona probabilità, emersa più volte nell'ambiente diplomatico della Quarta Repubblica in cui il filosofo russo operava.

Tali valutazioni non possono quindi essere ricondotte in alcun modo a una semplicistica opzione filosalazarista.[55]

Nel manoscritto, il capoverso 14, in cui è inserito il riferimento alla tirannide tecnocratica di Salazar, ha una configurazione molto complessa in quanto contiene un testo che lo divide a metà. Nella prima parte del paragrafo Kojève distingue le tirannidi antiche «esercitate in funzione di ambizioni personali o familiari, o con la vaga idea di fare meglio degli altri, pur volendo la stessa cosa di loro» da quelle «al servizio di idee politiche, sociali o economiche davvero rivoluzionarie (cioè di obiettivi differenti da tutto ciò che già esiste), nazionali, razziali, imperiali o umanitarie».[56]

Il cpv. 14 si conclude con due domande programmatiche a cui Kojève intende rispondere – in due tempi – nel prosieguo del saggio. Riformulo così le due domande: 1) Il tiranno moderno ha realizzato il progetto filosofico della tirannide *prescindendo* dai consigli del saggio o dei filosofi? 2) Il tiranno moderno ha realizzato il progetto filosofico della tirannide *grazie* ai consigli del saggio o dei filosofi? Non si può non vedere, con un certo stupore, che in questo periodo del testo kojèviano il *progetto filosofico della tirannide* risulta separato dai *discorsi dei filosofi sulla tirannide*.

Prima del passaggio contenente l'allusione parentetica a Salazar si legge un importantissimo testo inedito, in cui vengono attaccati i presupposti di tutta l'operazione di *On Tyranny*.

Strauss sarebbe «vittima del suo 'pregiudizio' antistoricista che appare nettamente nell'Introduzione del suo libro» e sembra ritenere che la tirannide ideale sia una semplice utopia. In ogni caso quel qualcosa di progetta-

55 È opportuno leggere in parallelo il *Salazar-Pararaph* di Kojève e il saggio di Wormser, «Une dictature moderée au Portugal» [mars 1941], in cui il modello lusitano veniva distinto sia dal fascismo italiano, sia dal regime di Vichy ma, nello stesso tempo, giudicato un sistema *non moderato*, pronto a tradursi in dittatura totalitaria. Il libro di Wormer fu scritto in Marocco su proposta di Mönick. Come si può arguire, il ruolo diplomatico di Kojève rende alquanto vacua o indeterminata tutta la *querelle* sul suo coinvolgimento in non ancora identificate azioni di delazione e in rapporti pericolosi con servizi d'*intelligence*. Sarebbe auspicabile chiarire in quale senso si sia mosso il *diplomatico* Kojève; tuttavia qualsiasi rivelazione in merito sarebbe in ogni caso molto meno interessante delle sue radicali opzioni teoriche e filosofiche da non valutare unilateralmente in senso staliniano e salazarista. L'immagine che nel 1949 si aveva dell''economista' Salazar non può prescindere dal fatto che Kojève aveva contatti diretti con personalità appartenenti alla destra moderata, che conoscevano molto bene la realtà istituzionale francese (da Vichy alla Quarta Repubblica): ricordiamo Henri Moysset (ministro a Vichy), Jean Filippi (direttore del D.R.E.E.) e Maurice Petsche (ministro dell'Economia nel 1949). Per una ricostruzione dei contatti istituzionali di Kojève cfr. Filoni, *Il filosofo della domenica*; Filoni, *Kojève mon ami*.

56 Strauss, Kojève, *Sulla tirannide*, p. 155.

bile a cui le tirannidi antiche vagamente tendono non può essere confuso con quel progetto moderno che mira a qualcosa di essenzialmente nuovo. Questo nuovo non si configura come un 'dato' e non è, quindi, oggetto di 'conoscenza'; tuttavia esso è 'pensabile' come 'essenziale per l'uomo' e non può dunque essere squalificato come errore, in quanto l'errore non è essenziale ma è tolto nel momento in cui appare come errore (anche se può essere conservato – nel *Sistema del Sapere* – ma solo in quanto errore).[57]

Questo ideale essenziale implica alcune conseguenze decisive sul significato di vero e di falso, nessuna delle quali è ammissibile alla luce del presupposto straussiano: a) come già detto ciò che era utopistico e irrealizzabile ai tempi di Senofonte *per noi* è realizzabile; b) il Tempo stesso è essenziale per la verità; 3) ciò che era 'vero' ai tempi di Senofonte può essere 'falso' per noi; c) la Verità, quando appare come universale e valida per tutti i tempi, sintetizza sia le 'verità' delle idee di Senofonte, sia i nostri 'errori' (e viceversa) inserendoli nella Totalità del Tempo, fluito e pensato, che coincide hegelianamente con il Concetto; d) l'*utopia* percepita come tale ad una determinata epoca può successivamente manifestarsi come realizzabile; nel linguaggio di Kojève l'*utopia* si rivelerebbe essere in realtà *ideologia* ovvero progetto d'azione.[58] Da questo testo in avanti, per tutta la successiva sezione, il confronto tra i due ermeneuti della modernità che sono Kojève e Strauss giunge al calor bianco. Il testo inedito è corredato, infatti, da una nota inserita proprio nel punto in cui viene denunciato il presupposto straussiano come un «pregiudizio». L'hegelianeggiante Kojève giustifica l'impiego del termine «pregiudizio» in quanto valuta come autocontraddittorio l'atteggiamento risolutamente antistoricistico e antimoderno che Strauss esibisce nell'*Introduzione* del suo libro[59] proponendosi come il campione di una nuova *Querelle des Anciens et des Modernes*. Per la sua importanza mi soffermo sul contenuto della confutazione di Strauss tentata in questa nota inedita.[60]

Strauss rileva che il pensiero storicista ottocentesco non è in grado di comprendere la «retorica» socratica di Senofonte.[61] La generazione attuale leggerebbe la filosofia politica classica con occhi diversi per aver

57 Il tema dell'errore come essenza dell'uomo fu precocemente segnalato e avversato nella recensione di Althusser, «Introduction à la lecture de Hegel».

58 Si cita da Manoscritto, ff. 6r, 6v, 7r. I concetti di 'ideologia' ed 'utopia' sono usati da Kojève in sensi molto diversi, se non opposti, a quelli dell'opera di Mannheim: per Kojève 'ideologia' è un prodotto discorsivo del Servo e non del Signore. L'espressione «au-dessus de la mêlée» che Kojève utilizza nel manoscritto (f. 26) potrebbe essere una velata allusione a Eric Weil e alla categoria-attitudine di «freischwebende Intelligenz».

59 Kojève richiama puntualmente Strauss, *On Tyranny*, p. 4, 5, 6,7.

60 Manoscritto, ff. 6r-6v.

61 Strauss, *On Tyranny*, p. 5.

sperimentato le nuove, recenti forme di tirannide.[62] Tali forme, tuttavia, sono esse stesse condizionate dallo storicismo del secolo XIX.[63] Strauss sembra ammettere il carattere storico del pensiero umano, condannare lo storicismo[64] e ritenere lo studio della storia il miglior rimedio contro lo storicismo.[65] L'obiettivo principale di questa confutazione rileva l'inaccettabilità del passo straussiano «It goes without saying that I never believed that my mind was moving in a larger 'circle of ideas' than Xenophon's mind».[66] Kojève non ammette che sia possibile che un filosofo si accontenti di un'evidenza e che si possa affermare «It goes without saying». Strauss conosce non solo le idee di Senofonte ma anche quelle del XIX secolo e in aggiunta le nostre di testimoni delle tirannidi del XX secolo. Al contrario, Senofonte non conosceva né le idee del XIX secolo, né le nostre attuali.

La nota si conclude con l'ulteriore confutazione di un altro passo critico[67] nel quale Strauss aveva evocato lo spettro di una tirannide perpetua e universale fondata sulla «conquista della natura»; aveva poi distinto due generi di tirannide contemporanea attraverso le quali «l'uomo, o il pensiero umano» può essere collettivizzato: il tipo «brusco e senza pietà» e il tipo «lento e dolce». Il fondamentale passaggio straussiano richiede di essere riletto accuratamente.[68] Se Kojève stravolge indubbiamente la sintassi del passo in cui si distinguono i due tipi di tirannide contemporanea, non per questo manca di rilevare l'ambiguità del significato della «collettivizzazione» o «coordinazione»[69] del pensiero. Tale «sincronizzazione» collettivizzante non viene deprecata in quanto basata sulla forza o su pratiche coercitive bensì viene condannata in quanto fondata su errori o perché è essa stessa l'universalizzazione di posizioni erronee o di verità parziali:

> Ciò che stupisce è che questo filosofo dia l'impressione di condannare le due 'tirannidi' (senza dire niente, d'altronde, delle sue eventuali preferenze personali) unicamente perché si tratta nei due casi di una «collettivizzazione o coordinazione deliberata del pensiero» (p. 7). Ciò stupisce perché un filosofo dovrebbe espressamente distinguere il caso

62 Strauss, *On Tyranny*, p. 6.

63 Strauss, *On Tyranny*, p. 7.

64 Strauss, *On Tyranny*, p. 7.

65 Strauss, *On Tyranny*, p. 7.

66 Strauss, *On Tyranny*, p. 4.

67 Strauss, *On Tyranny*, p. 6, ultimo cpv.

68 «The experience of the present generation [...] the elementary and unobtrusive conditions of *human freedom*» (Strauss, *On Tyranny*, pp. 6-7). Cfr. Strauss, Kojève, *Sulla tirannide*, p. 61.

69 Strauss, *On Tyranny*, p. 7. Nella prospettiva di Strauss il termine «collettivizzazione» rimanda alla Russia sovietica mentre «coordinazione» potrebbe alludere alla *Gleichschaltung* nazional-socialista.

della verità da quello dell'errore. Dato che la verità è per definizione una, non si vede come un pensiero vero possa essere altro che 'collettivo' e 'coordinato'. Gli errori sono, invece, per principio molteplici e il filosofo deve opporsi all'universalizzazione definitiva di uno qualunque di essi perché è precisamente dalla *dialettica* (verbale o attiva) di tali errori che nasce la verità. Beninteso, da platonico qual è, Strauss lo sa molto bene ed egli condanna il 'collettivismo' delle due 'tirannidi' moderne solo perché, secondo lui, esse riposano entrambe su delle idee erronee. Ma ci sarebbe, credo, interesse a dirlo, al fine di evitare un malinteso troppo diffuso al giorno d'oggi tra i 'profani' e, specialmente, tra coloro che pretendono al titolo di filosofo.[70]

Conclusa questa confutazione preliminare, in poche ma densissime pagine viene proposta una straordinaria *Auseinandersetzung* delle tre nozioni di riconoscimento, lavoro e autorità (cpvv. 16-34)[71] che ci porta al cuore di tutta la controversia. In tre strati testuali, redatti da Kojève in sedute diverse, vengono affrontati tre fenomeni dialettici. Innanzitutto la dialettica onore-lavoro, che si rivela una dialettica tra atteggiamento signorile-pagano e attitudine servile-cristiana (cpvv. 16-20).[72] Un secondo strato analizza le diverse possibili forme di «disinteresse» e di «gioia disinteressata». La 'gioia procurata dal lavoro' ricorda l'inchiesta *Der Kampf um die Arbeitsfreude* di Hendrik De Man, autore che Kojève conosceva bene in quanto nel 1935 era stato cotraduttore dell'opera *L'idea socialista*.[73] Nel manoscritto di *Tyrannie et sagesse* veniamo, tuttavia, a scoprire che il nucleo tematico della 'gioia del lavoro' non rimanda al senso generale della civilizzazione 'faustiana'[74] ed 'ergocratica' ma si riferisce a uno dei massimi rappresentanti della tradizione cristiana protestante, ovvero a Jacob Böhme.

In un curioso testo inedito[75] Kojève traccia una sintetica 'teoria dell'azione' di ispirazione hegeliana. Vengono distinte sette figure tipiche: 1) l'«aristocratico pagano» che conosce solo la vita attiva e per il quale il valore supremo è costituito dalla gloria e il solo movente dell'azione è la gioia che gli procurano gli uomini; 2) il «filosofo socratico» per il quale il valore supremo è costituito dalla conoscenza e il solo movente dell'azione è la gioia che gli procura la contemplazione passiva della verità. Per questo tipo la virtù (come giustizia) è il motivo della vita attiva; 3) il «religioso

70 Ms, f. 6v (trad. mia).

71 Strauss, Kojève, *Sulla tirannide*, pp. 156-164.

72 Cfr. Fussi, *La città nell'anima*, pp. 270-294.

73 Si veda De Man, *L'idée socialiste*, p. 514.

74 De Man fece omettere nella traduzione del suo libro una sezione dedicata al *Faust*. Cfr. la «Nota del traduttore» in De Man, *L'idée socialiste*, p. 209, nota.

75 Manoscritto, ff. 10r, 10v, 11v.

cristiano» che condanna la gloria ammettendo, come il filosofo socratico, la supremazia della contemplazione, a condizione che l'oggetto della conoscenza sia Dio e non il mondo naturale o umano; 4) il «cristiano protestante» che ammette la vita laboriosa e non condanna più la «gioia che dà l'esecuzione materiale dei progetti» (viene citato due volte il passaggio di Böhme *In Überwindung ist Freude*);[76] 5) il «Borghese» che rigetta la contemplazione come l'«Aristocratico pagano» e ripudia la gloria come il «religioso Cristiano», ammettendo la sola azione del lavoro e la gioia del successo e della riuscita (allusione al verso del *Faust*: *Es ist vollbracht*); 6) il «Filosofo borghese» (Kant) che riconosce ancora la virtù come motivo dell'azione ma, non conoscendo il cosmo e non credendo più in Dio, non può definirla se non in senso formalistico; 7) il «Filosofo hegeliano» ovvero il «Saggio» della fine della storia, perfettamente autocosciente e onnisciente, che riconosce uguale valore all'azione come trasformazione del dato e alla contemplazione come comprensione del dato.

Il «Filosofo hegeliano» coglie la sintesi della lotta aristocratica per il riconoscimento (gloria) e dell'azione servile e forzata del lavoro. La virtù-giustizia è dal suo punto di vista il risultato dell'azione di lotta e di lavoro, ovvero ciò che in un contesto storico dato permette un massimo di 'riconoscimento' da parte dei propri concittadini. Il raggiungimento di siffatto culmine conduce allo 'Stato universale omogeneo', dove è possibile, per il Saggio, contemplare la totalità del reale naturale e storico. Il «Filosofo hegeliano» riconosce così il valore della contemplazione come riteneva di fare il «Filosofo socratico» ma per un motivo diverso: solo alla fine della storia è accessibile l'autentica contemplazione del Saggio, mentre durante il corso storico i 'Filosofi' si ingannavano nel ritenere possibile la 'Saggezza' ovvero la contemplazione del tutto, in quanto la storia non era giunta al suo compimento. Allo stesso modo solo alla fine della storia diventa possibile il diritto naturale.

Lo strato testuale successivo è relativo alla teoria kojèviana dell'«autorità» che, a partire dalla pubblicazione di *La notion de l'autorité* (2004), sappiamo essere stata una delle categorie centrali su cui si esercitò il filosofo russo.

76 Manoscritto, f. 10v. La citazione è tratta da *Mysterium magnum*, 40, 8, cfr. Böhme, *Sämtliche Schriften*, p. 391. È più che probabile che tale citazione debba essere letta attraverso la mediazione dei corsi di Koyré sul misticismo speculativo tedesco. La medesima citazione, infatti, è commentata così dal maestro di Kojève nella sua tesi del 1929: «Noi abbiamo già detto che la vittoria reale su un avversario reale porta dei valori nuovi nel mondo. Vale a dire, una tensione più grande, una lotta, un interesse drammatico, un rischio, un merito, una gioia che non dipendono affatto direttamente dall'obiettivo da raggiungere ma – dato questo obiettivo – dalla difficoltà da superare, dagli sforzi da fare, dalle resistenze da vincere. Un peccatore convertito, certo, non vale più di un giusto che non ha mai fallito, ma *in der Überwindung ist Freude* e la gioia è più grande ai cieli per il primo» (Koyré, *La philosophie de Jacob Boehme*, p. 475, trad. mia).

La logica del desiderio[77] secondo Kojève non rimanda alla dinamica di un appetito concupiscibile o irascibile ma costituisce la fondamentale differenza specifica dell'essere-uomo e della 'lotta del riconoscere'. Utilizzando concetti aristotelici per spiegare la teoria kojèviana del desiderio, si può dire che il tiranno non cerca l'*eros* o la *philia* ma il fondamento della *philia*, dell'*eros* e della stessa libertà – ovvero il *thymos*. Il *thymos* viene qualificato da Strauss come passione 'anerotica', 'antierotica', legata alla possibilità dell'omicidio e del suicidio e ricondotta alla traduzione medievale di 'appetito irascibile'.[78] Per Kojève, invece, la possibilità di distruzione dell'uomo (suicidio o omicidio che sia) è l'atto antropògeno stesso, ovvero il rischio antropògeno (il *Wagen* hegeliano) di chi è disponibile alla lotta a morte di puro prestigio. Possiamo concludere che il tiranno *desidera l'autorità* ovvero che è l'autorità l'oggetto specifico del desiderio del 'Tiranno' secondo la prospettiva di Kojève.

La prima parte del *Tyrannicus* di Senofonte ha indubbiamente un andamento elenchico. Si tratta, in realtà, di un'autoconfutazione svolta dal tiranno stesso che ci mostra come l'*elenchos* senofonteo si conclude non con la vergogna dei dialoghi platonici ma con la negazione del *thymos* antropògeno (*athymos*) che si intravede in alcuni dialoghi di Senofonte.[79]

Gerone non può dimettersi perché sente incombere su di sé contemporaneamente varie forme di cupidità autoconservativa quali la responsabilità politica, la sete del potere e il desiderio animale di sopravvivenza. Gerone non può liberarsi dalla contraddizione, né della sua tirannica libertà, se non impiccandosi. A questo livello si colloca la *peripateia* del dialogo rilevata da Strauss: Simonide inizia l'esposizione delle riforme che potrebbero condurre ad una tirannide benefica e permettere a Gerone di risollevarsi dall'angoscioso abbattimento (*athymia*) cui l'ha condotto l'esposizione *elenchica* delle miserie di un tiranno disilluso. Alla fine Gerone tace. Il silenzio del tiranno non è però un'autoaccusa bensì, come asserisce Kojève, solo il segno della perplessità di chi ha affari amministrativi urgenti di cui

77 Tale desiderio può essere caratterizzato come 'thymotico' quantunque Kojève non utilizzi la categoria di *thymos*. Il ruolo antropògeno del *thymos* si contrappone al teorema spinoziano che individua l'essenza dell'uomo (e di ogni cosa singolare) nel *conatus*/*cupiditas* di autoconservazione. È, invece, fuorviante ridurre il *thymos* ad 'appetito irascibile': il *thymos*, per Aristotele, è il principio dell'ira ma anche del coraggio e della facoltà attraverso cui si ama (*Pol.* 7.7). Quindi il desiderio 'thymotico' è il principio del legame intersoggettivo e non una 'passione' di un individuo o, peggio ancora, un'emozione 'transitoria' di un soggetto isolato, come potrebbe lasciar supporre l'uso della traduzione 'appetito irascibile'. Cfr. Kalkavage, *The Logic of Desire*, p. 117.

78 Sulla dialettica *eros-thymos* si veda il saggio del 1958 Strauss, «The Origins of Political Science and the Problem of Socrates», p. 191.

79 I termini *athymia*/*athymos* possono rimandare al significato privativo, ma passionale, di disperazione oppure al concetto negativo di atteggiamento spassionato *sine ira*. Si confrontino Senofonte (*Hier.* 8.1; *Mem.* 3.12.6; 4.2.17) con Platone (*Leg.* 5, 731a; 10, 888a).

occuparsi e che non sospetta quanti secoli siano necessari alla storia per fare i grandi balzi in avanti. Inoltre Simonide, esperto conoscitore di tiranni e di corti tiranniche più che «saggio» o «filosofo socratico», può rivelarsi un pericoloso rivale o un insidioso intellettuale capace di organizzare rivolte o congiure di palazzo. Stante la natura dell'utopia antica, il Tiranno greco non può concepire un sistema di riforme o di atti rivoluzionari e rimane vincolato ai limiti della *polis*.

Si potrebbe dire che il suicidio immaginario di Gerone rappresenta sia la contraddizione logica della tirannide, sia il superamento della *polis* verso lo Stato universale (vale a dire l'impero ellenistico). Tuttavia, deve essere chiaro che né il Tiranno antico né il Tiranno ellenistico né il Tiranno moderno ricercano la felicità privata dell'*amore* ma desiderano, invece, l'*autorità* politica in quanto tale.

2.2.1 Relazione tra *Tyrannie et sagesse* (1949) e *La notion de l'autorité* (1942)

La differenza tra Kojève e Strauss si può individuare nella strategia di definizione della tirannide e dell'autorità.

Strauss lega strettamente tirannide e mancanza di legalità, mentre Kojève, attraverso la sua nozione di autorità, valorizza il momento del consenso.

Strauss tende a ricondurre le tipologie weberiane della *Herrschaft* alla polarità tradizione-ragione laddove Kojève giunge a individuare quattro tipi elementari irriducibili di autorità individuati a partire dalla relazione metafisica tra autorità e tempo.[80]

Strauss punta a distinguere l'uomo volgare senza autentica autorità (nelle due forme dell'uomo-in-generale ovvero ἄνθρωπος e dell'uomo-vero, vale a dire ανὴρ) dall'uomo-nobile (*gentleman*). L'autorità del *gentleman* (*kalos-kai-agathos*), che riesce a coniugare la virtù dell'uomo coraggioso e quella dell'uomo giusto,[81] corrisponde alla kojèviana 'autorità governamentale'. Ma secondo Kojève il contenuto (normativo e non normativo) del fenomeno dell'autorità risulta al contempo più ricco, più unitario e più totalizzante di quello di Strauss in quanto include anche l'autorità del Filosofo.

Cos'è l'autorità per Kojève? Non si tratta soltanto di autorità istituzionale ma di un fenomeno che assorbe tutte le forme di autorità sociale spontanea e informale: non l'autorità esclusivamente pubblica e

80 Strauss, *Natural Right and History*, p. 57. Per una discussione di questo tentativo di instaurare un parallelismo tra tipi kojèviani di autorità e tipi weberiani di *Herrschaft* cfr. Palma, Politica e diritto in *Kojève*, pp. 21-39.

81 Strauss, *On Tyranny*, parte III, in part. p. 142. La distinzione straussiana tra ἄνθρωπος e ανὴρ non è sovrapponibile alla dialettica kojèviana di Signore-Schiavo.

razionale ma l'autorità che si situa nella stessa dialettica di pubblico e privato. Per due volte nei primi anni quaranta Kojève si era dedicato ad un'accurata analitica dell'autorità e tale interesse sarebbe riemerso ancora nella prima metà del decennio successivo. Ciò che va puntualizzato è che *Tyrannie et sagesse* è forse l'unico saggio *pubblicato* dal filosofo in cui compare una delle sue significative variazioni sul tema del «quadruplice» fenomeno dell'autorità. Non disponendo nel 1954 delle opere scritte da Kojève nella Francia di Vichy, a tale categoria non si poté dare il peso che meritava, quantunque alcune spie di questo interesse fossero a disposizione del pubblico.

Alla luce della ricognizione personalmente compiuta sulle opere di Kojève, posso avanzare una ricostruzione provvisoria dell'interesse filosofico per la nozione dell'autorità in otto fasi: 1) la teoria base contenuta in *La notion de l'autorité* (1942); 2) sviluppi teorici nell'*Esquisse d'une phénoménologie de droit* (1943);[82] 3) un accenno al problema della 'genesi dello Stato' in «Hegel, Marx et le christianisme» (1946);[83] 4) applicazione della teoria in *Tyrannie et sagesse* (testo inedito del 6 marzo 1949); 5) pubblicazione dell'articolo (1950);[84] 6) nuova definizione dei rapporti tra violenza e autorità nell'inedito *Sistema del sapere*, all'interno della sezione «Energologia e fenomenologia» (9 novembre 1952);[85] 7) traccia del problema dell'autorità nelle note di lettura di *Natural Right and History* (novembre 1953);[86] 8) pubblicazione di *Tyrannie et sagesse* (1954); 9) un'ulteriore, se non ultima, testimonianza si legge in una lettera a Carl Schmitt (11 maggio 1956).

Si noti che se l'interesse per l'autorità emerge impercettibilmente nella versione del 1954, *a fortiori* esso è dissimulato in «L'action politique des philosophes (1)» in quanto l'articolo su *Critique*, come già detto, manca delle note e, quindi, anche della sopravvissuta nota sull'autorità (la prima delle sette note della saggio del 1954).

Il manoscritto di *Tyrannie et sagesse* ci rivela un luogo inedito sorprendente, coincidente con il terzo strato della sezione 5, che individua, tra l'altro, la differenza tra amore e autorità (cpvv. 21-34). La prima parte di *Tyrannie et sagesse* si conclude, quindi, con una meditazione sulla relazione tra tirannide e autorità, ovvero sul «desiderio di autorità illimitata» in

82 Kojève, *Esquisse d'une phénoménologie de droit*, §24, §38, §65.

83 Kojève, *Hegel, Marx e il cristianesimo*, pp. 296-299, in part. p. 297, nota 16.

84 Kojève, «Action politique des philosophe (1)», cfr. Strauss, Kojève, *Sulla tirannide*, pp. 160-164 e p. 375, nota 1.

85 Fonds Kojève, Boîte XIV, Dossier 2 ff. 242-256.

86 Cfr. Strauss, *Natural Right and History*, p. 56. Tale libro fu letto da Kojève a fine novembre 1953. Sul margine sinistro della sua copia personale del libro, Kojève appone la nota: «Aut. = Aut. reconnue?».

rapporto all'ideale dello Stato universale ed omogeneo (cpvv. 31-34) che verrà ripreso nella terza parte della recensione. Ecco una caratterizzazione dell'essenza della nozione di autorità:

> E l'autorità di un uomo cioè, in ultima analisi, il suo valore eminentemente umano (ma non necessariamente la sua superiorità) è riconosciuta da un altro quando i suoi consigli o i suoi ordini sono seguiti o eseguiti da costui non perché possa fare altrimenti (fisicamente, o per timore, o a causa di un'altra 'passione' qualunque), ma perché li considera spontaneamente come degni di esserlo e questo non perché egli stesso riconosca il loro valore intrinseco, ma unicamente perché è una determinata persona che glieli dà (come un oracolo), vale a dire precisamente perché riconosce l'*autorità* di colui che glieli dà (*).[87]

L'asterisco finale del passo rimanda a una nota, successiva e più ampia rispetto a quella pubblicata nel 1954. Nel testo dell'annotazione inedita[88] la «manifestazione autentica dell'autorità» si lega strettamente alla «spontaneità dell'obbedienza» e all'esclusione di ogni forma, fisica o psichica, di coercizione. Sebbene l'autorità si esprima in ordini ragionevoli ciò non significa che sia frutto di argomentazione retorica o, tantomeno, di dimostrazione scientifica. Il fatto che un ordine «autoritativo» autentico sia ragionevole significa che esso è «degno di essere eseguito perché è dato da qualcuno la cui autorità è riconosciuta». Riconoscere l'autorità di X si distingue radicalmente dall'amare X. Anche l'amante può realizzare spontaneamente (cioè senza violenza e senza persuasione argomentativa) ciò che chiede l'amato. Ma mentre colui-che-riconosce-l'autorità considera l'ordine ragionevole, l'amante può realizzare *per amore* anche ordini irragionevoli. Inoltre l'amato, rispetto a colui che rivela di avere autentica autorità, non è necessariamente un uomo nel senso più pieno del termine:

> In generale, l'amore non ha niente a che vedere con l'autorità giacché non implica necessariamente il riconoscimento della realtà e della dignità umana dell'amato: si può amare una cosa, un animale, un bambino, una donna (senza ammettere la sua uguaglianza umana con l'uomo), un uomo che si crede che sia totalmente inferiore a sé.[89]

Avere autorità (che non significa necessariamente avere l'autorità istituzionale pubblica) implica differenza gerarchica. Tra 'uguali' possono intercorrere molte relazioni intersoggettive ma non il fenomeno dell'autorità.

87 Manoscritto, f. 13r.

88 Manoscritto, ff. 13r-13v.

89 Manoscritto, f. 13r.

Nel manoscritto Kojève cita esplicitamente il suo saggio del 1942 *La notion de l'autorité*: afferma infatti che in «un'analisi fenomenologica (non ancora pubblicata) dell'autorità» egli ha pensato di poter distinguerne quattro tipi irriducibili e quattro soltanto.

L'autorità di tipo Padre (P) è quella di colui che incarna e rappresenta il passato, la tradizione, la conservazione dell'identità. All'opposto l'autorità di tipo Capo (C) è quella del Rappresentante dell'Avvenire,[90] di colui che ha la capacità di prevedere, la competenza tecnica di pianificare e, soprattutto, incarna il progetto ideologico di un mondo diverso e *migliore* da quello dato.

Tra i due opposti idealtipi P e C si situa l'autorità del Signore (S), dell'uomo che decide nel presente davanti ai suoi seguaci che restano indecisi; a partire da una lettura heideggeriano-schmittiana della dialettica signore-servo negli scritti jenensi di Hegel, Kojève si riferisce all'autorità dell'uomo capace di prendere una decisione senza ispirarsi alla tradizione e senza tener conto delle conseguenze eventuali nel futuro, vale a dire dell'uomo che sa incarnare il rischio estremo (*Wagnis*) della morte.

Kojève pone una correlazione metafisica tra questi tre tipi di autorità e le tre dimensioni del tempo. Ma, come in *La notion de l'autorité*, è previsto teoricamente un quarto tipo, l'autorità del Giudice (G), ovvero quella specifica dell'uomo che emette giudizi che orientano gli atti che si presume siano validi ovunque e sempre (giusti perché validi in qualsiasi momento del tempo). Questa analisi «metafisica» permette di comprendere la struttura del fenomeno e di dimostrare la completezza della teoria: i quattro tipi P, C, S e G sono *tutti e soli* i tipi irriducibili e fondamentali e rappresentano la condizione necessaria e sufficiente per elaborare, per via logica e combinatoria, una teoria esaustiva dell'autorità.

In base all'interpretazione kojèviana (più volte contestata) della temporalità in Hegel, il tempo specificamente umano sarebbe caratterizzato dal 'ritmo metafisico' avvenire-passato-presente. L'uomo è essenzialmente progetto di un'azione negatrice. L'elemento umano è l'elemento temporale ovvero l'apparire del tempo come tempo nell'azione storica. Il tempo è il movente dell'azione: «Il 'Padre' agisce in funzione del *passato*, il 'Signore' – del *presente*, il 'Capo' – dell'*avvenire*». Dal ritmo metafisico avvenire-passato-presente (cioè dal primato del Futuro sulle altre due estasi temporali) segue il ritmo metafisico delle tre forme dell'autorità: vi è quindi una «gerarchia decrescente» Capo-Padre-Signore. Si può notare che l'aspetto notevole della teoria di Kojève non è solo il significato dei singoli idealtipi dell'autorità ma, soprattutto, le loro relazioni reciproche. Dal punto di vista fenomenologico l'autorità S è intermedia tra le forme opposte P

90 L'espressione tedesca *Vertreter des Zukunft* si trova in Kojève, *Die Geschichtsphilosophie Wladimir Solowjews* (articolo concluso il 4 aprile 1928).

e C; dal punto di vista metafisico vi è una gerarchia di valore, derivante dall'essenza dell'uomo come primato del futuro, ovvero come libertà, in cui l'autorità S appare per ultima. Naturalmente ciò non significa che sia meno importante, tutt'altro. Proprio perché il pensiero del progetto (che fa nascere l'autorità del Capo) si basa sulla conoscenza della tradizione (che fa nascere l'autorità del Padre) può manifestarsi nella sua pienezza la decisione apparentemente irragionevole, vera misura di ogni ragionevolezza (l'autorità del Signore).

L'autorità del Giudice appare anomala e quasi teologica. Anche in questo caso è solo un'apparenza. Il tipo G nasce dal riferirsi all'«eterno» e quindi ad un valore superiore. Tuttavia Kojève distingue costantemente tra «eternità» e «eterno». «Eternità» significa una dimensione completamente esterna al tempo, di cui nel tempo non è concepibile una manifestazione. «Eterno» è invece ciò che dura. Cos'è ciò che veramente dura per l'uomo? Il tempo stesso, a cui associamo il passare delle cose, che non può esso stesso passare. Più precisamente a durare eternamente è la totalità del tempo, vale a dire la totalità dei suoi momenti. I tipi puri di autorità possono darsi isolatamente ma anche combinarsi in strutture («combinazioni» in senso lato, termine con cui Kojève intende sia 'combinazioni' non ordinate in senso stretto, sia 'disposizioni' ordinate). L'analisi più interessante è quella in cui si prendono in considerazione le disposizioni (*arrangements*) dei tipi elementari di autorità.[91] Si vengono a creare strutture di tipi in cui vi è la prevalenza relativa di uno di essi sugli altri: «Si può avere l'autorità P+S+C senza avere l'autorità G, se le azioni dominate dai tre 'momenti' del tempo non sono ordinate in un 'sistema' coerente. Parimenti, si può possedere l'autorità G senza avere le altre tre, se l'azione è determinata solo dall'idea globale del tempo (dell''eternità'), senza che i 'momenti' intervengano ugualmente come 'moventi'».[92]

L'autorità suprema (quella a cui aspira il tiranno-filosofo) incarna con uguale intensità tutti i quattro tipi puri fondamentali. Kojève fa l'esempio del Dio cristiano. Inoltre l'autorità non si manifesta solo nella realtà politica ma in tutti i domini della vita storica: nel mondo religioso, come nel mondo scientifico ecc. La nota si conclude con il problema del 'supporto' dell'autorità:

> Essa può avere per supporto sia un individuo umano reale (re, eroe ecc.), sia un collettivo (un partito ecc.), sia un'entità 'astratta' (un libro, una

91 La predilezione di Kojève per l'uso della combinatoria e delle 'gerarchie quaternarie' può derivare dalle sue approfondite conoscenze in campo matematico ma anche dalla frequentazione dell'amico Raymond Polin. Un esempio è Polin, *La compréhension des valeurs* (1945), pp. 36-39. Tale opera porta, a sua volta, tracce evidenti del seminario kojèviano sulla *Fenomenologia dello Spirito*, ad esempio alle pp. 14, 44-50, 91.

92 Manoscritto, ff. 13r-13v.

legge ecc.); il supporto può ugualmente essere puramente immaginario (*archè*, Dio ecc.).[93]

2.3 Saggezza e ideologia

La seconda parte di *Tyrannie et sagesse* (cpvv. 36-104) consta di cinque sezioni.[94] L'attenzione si sposta dal movimento apparentemente centrifugo della storia reale della tirannide alla dinamica centripeta della saggezza e alla questione dei rapporti critici tra essenza della saggezza ed essenza della filosofia.

Innanzitutto si distingue l'azione politica del Saggio (cpv. 36) dall'azione politica del Filosofo. In entrambi i casi viene analizzato prima il problema della 'competenza' politica (poter governare direttamente, partecipare al governo, influire sul governo con consigli politici), poi quello della 'disponibilità' all'azione politica. Diversamente dalle versioni pubblicate, nel manoscritto veniva discussa ampiamente l'azione politica del Saggio.[95] Kojève rigetta e confuta sia l'argomento platonico favorevole all'azione filosofica nella città sia l'argomento epicureo secondo cui è dovere del Saggio astenersi dall'attività politica. Seguendo la tesi platonica Kojève si chiede se il Tiranno sia pronto a seguire i consigli del Saggio. Se lo è allora è solo il portavoce del Saggio e in quel caso quest'ultimo dovrebbe prendere direttamente il potere come Re-filosofo. Ma come può prendere il potere il Filosofo? Se agisce con violenza sarebbe lui stesso un Tiranno; se agisce senza ricorrere alla violenza giungerà al potere attraverso la «semplice persuasione e in funzione della sua 'autorità' universalmente riconosciuta». Ma, dato che l'autorità deve essere spontaneamente riconosciuta, ovvero è il riconoscimento in quanto tale, il caso del Tiranno che prende il potere senza usare mezzi costrittivi o ingannevoli presuppone che i governati siano saggi essi stessi e si lascino guidare dalla ragione. In questo caso lo Stato ideale potrebbe essere guidato anche dalla celebre «cuoca». Conformemente alla prospettiva hegeliana, Kojève non ammette che il 'Saggio' possa avere una particolare attività politica: non perché si

93 Manoscritto, f. 13v.

94 Cfr. Strauss, Kojève, *Sulla tirannide*. Secondo la partizione qui proposta: Sezione 7: L'azione politica del Saggio (cpvv. 35-36, p. 164, e annotazione inedita al cpv. 36), redatta il 6 marzo 1949; Sezione 8: Azione politica del Filosofo: volontà e competenza (cpvv. 37-55, pp. 164-170), redatta il 5 giugno 1949; Sezione 9: Analisi dell'epicureismo (cpvv. 56-84, pp. 170-179), redatta il 6 giugno 1949; Sezione 10: Il conflitto filosofico-politico (cpvv. 85-99, pp. 179-184), redatta il 12 giugno 1949; Sezione 11: Dalla dialettica dialogica alla dialettica reale (cpvv. 100-104, pp. 184-185), redatta il 14 giugno 1949.

95 La duplice questione del *poter* governare e del *voler* governare da parte del Saggio è approfondita nel testo inedito più ampio di *Tyrannie et sagesse* (inserto di sette pagine al cpv. 36, Manoscritto, ff. 17-23, solo *recto*).

astenga, in virtù dell'argomento epicureo, da ogni azione ma in quanto nessuna azione è più possibile nel tempo (post-storico) in cui il Saggio diventa possibile. Nel corso della storia ci sono solo Filosofi, non Saggi.

La questione dell'azione politica del Filosofo è molto più complessa in quanto il pensiero filosofico è legato ad un'ontologia che non riesce a comprendere compiutamente l'essenza del tempo. La sezione dei cpvv. 37-47, particolarmente ricca di testi inediti, è relativa alla competenza politica del Filosofo. La dimostrazione della volontà e della disponibilità del Filosofo a governare viene svolta nello strato testuale dei cpvv. 48-50: la finitudine dell'uomo ovvero la temporalità di ogni agire e di ogni pensare comporta una *scelta* fondamentale. Il Filosofo – in quanto uomo – nella gestione della sua vita, radicalmente limitata e finita, dovrà decidere a cosa dedicare *tutto* il proprio tempo. Se dedicare l'esistenza alla ricerca della saggezza è incompatibile con la vita politica, allora il Filosofo, pur essendo competente, rifiuterà di partecipare al governo della cosa pubblica. Kojève si trova davanti alla questione dell'egoismo del filosofo; in relazione a ciò analizza accuratamente l'atteggiamento epicureo del filosofo isolato dalla società. L'atteggiamento epicureo, antitetico a quello socratico, si rivela inadeguato e infondato in relazione al problema dei criteri di verità (cpvv. 52-62); successivamente la dimostrazione dell'infondatezza dell'atteggiamento epicureo viene stabilita in relazione alla *ripresa* del categoria dell'*Anerkennung* che aveva dominato la prima parte: in realtà il Filosofo ricerca, come e più di ogni uomo, il riconoscimento sociale (cpvv. 63-84).

La questione del desiderio di riconoscimento è legata all'interpretazione della dialettica come conflitto tragico tra filosofia e politica (cpvv. 85-100). Nella conclusione (cpvv. 101-104) Kojève distingue due sensi della dialettica e analizza il passaggio da Voltaire a Hegel come transizione dalla «dialettica *come metodo*» alla «dialettica *reale*».

La dinamica agonistica del desiderio e della lotta del riconoscimento, già trattata, viene riarticolata da un'argomentazione che condensa, in maniera heideggerriana, i temi dell'*Anerkennung* hegeliana e del *thymos* della filosofia classica.[96] Il profilo della nozione di *thymos* è spesso sfigurato. Strauss, sia in scritti pubblicati, sia in corsi di cui non esiste ancora un'edizione critica, vi ritorna con la sua accanita capacità di problematizzazione: egli considera la differenza tra *epithymia* e *thymos* come una teoria ironica, tanto quanto lo è, a suo avviso, la concezione platonica della *Kallipolis*.[97]

96 Un'obiezione fondamentale di Kojève ad Heidegger è discussa da Filoni, «L'ontologia di Kojève», pp. 9-10. Mi sembra che l'interpretazione della categoria del *thymos* possa porre un problema analogo a quello sollevato da Kojève per la *Furcht* hegeliana e per l'*Angst* heideggeriana: se sia da intendere in senso naturalistico-individualizzante o nel senso di qualcosa di essenzialmente e ontologicamente sociale.

97 «die Rep. ist eine ironische Rechtfertigung gerade der ἀδικία, denn die *Philosophie* ist

Il Saggio (*Sage*) kojèviano non è un dotto ovvero un sapiente (*savant*) come lo si può incontrare in ogni epoca storica ma è il portatore del sapere assoluto, possibile solo alla fine della storia. Kojève si chiede se il Filosofo, che dedica *tutto il tempo* della propria vita alla ricerca della Saggezza, *possa* e *voglia* partecipare al governo o governare lui stesso gli uomini. La dimostrazione della *competenza* del filosofo si svolge in tre tappe: 1) il filosofo è il più esperto nell'arte della dialettica e della discussione; 2) in quanto dialettico il Filosofo è più aperto alla realtà rispetto al 'Profano' giacché può liberarsi più agevolmente dai pregiudizi ed essere meno condizionato dalle immagini con cui, nella storia, gli uomini rappresentano il reale; 3) il Filosofo è più concreto in quanto è consapevole delle astrazioni in quanto astrazioni mentre il Profano le considera realtà date e limiti insuperabili. Tra queste astrazioni vi sono, innanzitutto, le nozioni di 'felicità', di 'legge', di 'polis', di 'Stato-nazione'. Il Filosofo, a partire dal notevole vantaggio derivante da questi tre tratti caratteristici, sa che queste astrazioni si possono 'modificare' solo in certi momenti critici e rivoluzionari. Il Profano può essere un buon politico quando si intenda per 'politica' la mera amministrazione; ma allorché, invece, sono necessarie profonde 'riforme strutturali' o 'azioni rivoluzionarie' il Filosofo non solo è più adatto a governare ma ha già da sempre influito (direttamente o indirettamente) sul corso politico dell'umanità.

Il Filosofo, quindi, *può* governare ed è in grado di farlo con maggior competenza rispetto a qualunque non-filosofo. Il problema è capire se *voglia* assumersi questo compito.

In relazione alla definizione di Filosofia questo secondo problema a Kojève sembra più insolubile che complesso. L'uomo in generale ha bisogno di tempo per pensare e per agire e questo tempo è insuperabilmente limitato. Ciò non si riduce a una mera questione di tempistica nelle procedure decisionali della politica ma pone il problema metafisico implicato dalla *scarsità di tempo*.[98] Nella decisione speculativa del Filosofo, infatti, la temporalità e la finitudine essenziali dell'uomo comportano una scelta tra diverse possibilità: dedicare tutta il proprio tempo al governo oppure dedicare tutto il proprio tempo alla ricerca della saggezza.

Nella prima parte di *Tyrannie et sagesse* Kojève aveva ricondotto analiticamente le *forme dell'autorità* ai modi del tempo. Nella seconda parte assegna una funzione trascendentale addirittura al tempo empirico: a partire dalla mancanza di tempo trovano spiegazione sia la *realtà del potere*

ἀδικία – das kommt wunderbar in der Trasymachus-Diskussion heraus – [...] Auch der θυμὸς ist rein ironisch! Die Unterscheidung zwischen ἐπιθυμία und θυμὸς ist *nur exoterisch* zulässig, und damit bricht 'Glaukons' καλλίπολις zusammen» (lettera di Leo Strauss a Jacob Klein del 16 febbraio 1939, Strauss, *Gesammelte Schriften*, B. 3, p. 568).

98 Le implicazione della scarsità di tempo sono al centro del saggio di Cubeddu, *L'ombra della tirannide*, in particolare in riferimento al dibattito Kojève-Strauss pp. 198-205 e 278.

ovvero la vita politica, sia la decisione di essere filosofo e dedicarsi alla vita teoretica.

Chi sceglie di non tornare nella 'caverna' della politica sceglie l'isolamento. Diversamente dai socratici, molti filosofi dell'antichità si sono rinchiusi in 'giardini epicurei' e numerosi filosofi moderni si sono trincerati, come Pierre Bayle, all'interno di 'repubbliche delle lettere' o di altri 'giardini illuministici', tollerati ma temuti dagli uomini politici. Questa attitudine neoepicurea e liberale ritiene possibile l'accessibilità della Verità in qualsiasi momento e in qualsiasi epoca storica. In questo senso la scelta 'epicurea' di dedicare tutta la propria vita alla ricerca della Verità comporta un isolamento, un disinteresse per i propri simili e per ogni società, un ideale di vita assolutamente egoistico del filosofo. Nondimeno un filosofo, se ambisce alla scienza di tutte le cose, non può evitare di giustificare tale isolamento assoluto in cui vive. Inoltre la concezione di Verità che tale opzione presuppone è legata ad un presupposto teistico secondo il quale tutte le verità sono intemporali.

Ammettere l'ateismo, ovvero ammettere che l'uomo, diversamente dalla natura, è essenzialmente temporale e finito non significa affondare nel relativismo scettico. Per la 'realtà umana' non esistono evidenze e certezze indiscutibili, né verità definitive finché vi sia possibilità di azione. Inoltre la 'realtà umana' non ha un'*essenza* sempre *identica* a se stessa come le realtà fisiche e biologiche ma ha solo un *senso* che non è 'dato' ma dipende dall'azione antropògena del lavoro e della lotta. Il Filosofo non può accontentarsi di essere ammirato da una piccola minoranza di filosofi per la sua perfezione a meno di dimenticarsi o di occultare che la stessa divisione funzionale del lavoro presuppone rapporti storici ben precisi. Il lavoro presuppone la lotta e la lotta presuppone il desiderio di riconoscimento. L'Uomo è riconoscimento. E Kojève per 'Uomo' (con la maiuscola) non intende un singolo uomo appartenente alla specie *Homo sapiens*, bensì il diventare uomo. Appartenere alla specie animale *Homo sapiens* è condizione necessaria e non sufficiente per diventare 'Uomo'. Il rischio mortale e la consapevolezza della finitudine sono ossessivamente occultati dalla Filosofia che, cercando la saggezza, sembra credere possibile un contradditorio ricongiungimento con l'eternità. Per l'Uomo la saggezza suprema (Kojève la qualifica perfino come onniscienza) equivale a non creare astrazioni. L'*eternità* è la più insidiosa di queste astrazioni, da cui i Filosofi dovrebbero, per la definizione stessa di Filosofia, allontanarsi dialetticamente.

Il passaggio tra le due concezioni fondamentali della dialettica è illustrato come passaggio dall'*Histoire d'un bon bramin* di Voltaire alla *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, opera decisiva che impone il metodo della «comprensione storica».[99]

99 Si tratta di un testo inedito (inserto al cpv. 102): il miglior racconto filosofico di Voltaire

La desolata scena ('socratica') descritta da Voltaire non prevede alcun consolante 'giardino' da coltivare. Il filosofo illuminista raffigura con acutezza l'antinomia tra ragione e felicità e sembra rassegnarsi ad una pseudo-dialettica verbalistica insuperabile. Per Kojève questo scenario, in realtà, ci rivela che la saggezza non può essere né quella dell'inconsapevole 'felicità di un imbecille', né quella della soluzione scettica. Il Saggio hegeliano, invece, non agisce affatto ma contempla la totalità del mondo naturale e del mondo fisico. Questo hegeliano 'puro stare a vedere' è, diversamente da Strauss, possibile solo dopo il compimento del mondo moderno. Nel mondo ellenico, invece, l'atteggiamento teoretico puro è solo un'ideale auspicato dal Filosofo ma non veramente compreso.

2.4 Grecità e secolarizzazione del cristianesimo

La terza e ultima parte del saggio (cpvv. 105-131) consta di due sezioni.[100] Dopo aver analizzato la Tirannide (parte prima), la Saggezza e la Filosofia (parte seconda), Kojève si propone di «verificare», a partire dalla «storia compresa» dei rapporti tra Tirannide e Filosofia, la possibilità di una convergenza del progresso storico e del progresso filosofico. Nella sezione dedicata all'ideale politico greco (cpvv. 105-112), dalla scena moderna (Voltaire/Hegel) si ripiomba nel quadro della crisi della «Città antica». Diversamente dai primi imperi pagani, i responsabili del superamento della *polis* furono allievi diretti di filosofi. Sia il fallimentare Alcibiade, sia il vittorioso Alessandro, dimostrano la responsabilità del profetismo filosofico ellenico di Socrate, Platone e Aristotele, al di là dei pregiudizi naturalistici e biologistici presenti in certe interpretazioni tradizionali della filosofia classica.

La recensione di Kojève si conclude con la sezione dedicata all'ideale politico cristiano e alla sua secolarizzazione e sintesi post-cristiana (cpvv. 113-131). Viene ripreso il limite estremo verso il quale può essere sviluppato l'ideale filosofico greco dell'universalità, già individuato alla fine della pri-

(ovvero l'*Histoire d'un bon bramin*). Kojève cita grosso modo il finale del racconto, che con esattezza recita: «Mais, après y avoir réfléchi, il paraît que de préférer la raison à la félicité, c'est être très insensé. Comment donc cette contradiction peut-elle s'expliquer? Comme toutes les autres. Il y a là de quoi parler beaucoup». Per la caratterizzazione lessinghiana di Simonide come 'Voltaire greco' cfr. Strauss, *On Tyranny*, p. 96, nota 17. Per quanto riguarda la citazione da Hegel, mentre nei testi editi la versione definitiva è «vérification historique», nella stesura originale (inserto inedito al cpv. 104) si legge invece «compréhension historique», in relazione all'hegeliana *verstandene Geschichte*. Dopo tale inedito, il testo del manoscritto prosegue senza passi cancellati, incertezze o tortuosità fino alla fine.

100 Cfr. Strauss, Kojève, *Sulla tirannide*. Secondo la partizione qui proposta: Sezione 12: L'ideale greco (cpvv. 104-112, pp. 185-187), redatta il 14 giugno 1949; Sezione 13: L'ideale cristiano e la secolarizzazione (cpvv. 113-131, pp. 187-194), redatta il 19 giugno 1949. Diversamente dalle prime due parti non vi sono annotazioni inedite ma solo mutamenti sintattici e inserzioni di brevi testi in sede di correzione dei dattiloscritti.

ma parte: la sintesi tra Greci e barbari realizzata nell'ecumene ellenistica dalle forme monarchiche pagane (cpvv. 113-115). Viene poi richiamata l'opera del tiranno riformatore egizio Ekhenaton il quale, in base ad un ideale monoteistico extragreco, pone astrattamente l'ideale dell'eguaglianza umana (cpvv. 116-117). È però l'opera di Paolo di Tarso che mostra la realizzabilità dell'utopia di Ekhenaton attraverso la possibilità della *conversione per tutti* gli esseri umani attraverso la fede (cpv. 118).

L'interpretazione del ruolo di Paolo come Apostolo delle Genti pone il decisivo ideale cristiano dell'omogeneità umana, ben diversa da quella implicata nelle unioni biologico-matrimoniali tentate dal Macedone a Babilonia. A partire da tale ideale, il «diventare cristiani» si può intendere come uno *schema* del «diventare uomini» in un senso inaccessibile per la filosofia pagana. Attraverso questo schema antropologico viene superata tanto la separazione grecità/barbarie, quanto la separazione giudaismo/paganesimo.

La Chiesa 'cattolica'[101] rappresenta l'esito della sintesi cristiana di queste «dialettiche storiche reali» (cpv. 118). La 'fede' attiva nega sia la dialettica Signore-Servo, sia le dialettiche Greco-Barbaro e Ebreo-Pagano, creando «un'unità cristiana 'essenzialmente' *nuova*» (cpv. 119). Ma la *vita* di un uomo non può confinare tutte le proprie possibilità esistenziali e discorsive in un mondo ecclesiastico. Inoltre anche nell'ideale del 'Regno dei Cieli' si annida l'astrazione:

> Ma in realtà, l'universalità e l'omogeneità a base trascendente, teista, religiosa non hanno potuto generare uno *Stato* propriamente detto. Esse sono servite da base solamente alla *Chiesa* universale e omogenea e si presume che possano *realizzarsi* pienamente soltanto nell'aldilà (nel 'Regno dei Cieli', facendo astrazione dall'esistenza *permanente* dell'inferno).[102]

La filosofia post-cristiana rimane debitrice del cristianesimo religioso in quanto lo nega dando in tal modo oggettività al duplice ideale escatologico dell'universalità e dell'omogeneità (cpv. 121).

Tra la tradizione profetico-filosofica greca e la tradizione profetico-religiosa cristiana vi è, tuttavia, un'asimmetria (cpv. 121): è il cristianesimo che rivitalizza il paganesimo e non viceversa. Nessun rinascimento del paganesimo potrà neutralizzare il corso irreversibile della storia: le istituzioni sociali e giuridiche diventano faticosamente cristiane (vincendo tutte le

101 Si tratta del cattolicesimo interpretato nell'emblematica opera Soloviev, *La Russia e la Chiesa universale*.

102 Manoscritto, f. 57 (trad. mia, enfasi di Kojève). Cfr. Strauss, Kojève, *Sulla tirannide*, p. 190.

eresie che depotenziano ed ellenizzano il dogma dell'Uomo-Dio). Kojève, che non parla qui della cristianizzazione della scienza moderna e accenna appena alla cristianizzazione della politica moderna, conclude il suo affresco storico-dialettico mostrando che il Filosofo e il Politico possono rimanere distinti senza costituire, tuttavia, generi di vita opposti e inconciliabili: l'applicazione indiretta delle teorie filosofiche *nei secoli* è opera di quelle figure ibride e mediatrici che sono gli Intellettuali (cpvv. 122-123). È attraverso questa «mediazione ideologica» che vengono a convergere le ragioni del Tiranno cristiano e quelle del Filosofo cristiano attraverso la razionalità della storia del cristianesimo (cpvv. 124-131).

Fu Fessard a porsi la domanda citata in esergo: «Ora, perché A. *Kojève* fonda la possibilità dello Stato universale sull'"influenza della religione cristiana"»?[103]

La secolarizzazione è qui intesa come il più razionale e inevitabile esito del discorso cristiano, la trasformazione di un mito in discorso coerente e realizzabile, vale a dire la 'razionalizzazione discorsiva' dei dogmi fondamentali del cristianesimo (cpv. 121). Tali dogmi sono tre: monoteismo, trinità e incarnazione. Nel saggio *L'origine chrétienne de la science moderne,* posteriore di più di dieci anni rispetto a *Tyrannie et sagesse* (la redazione data settembre 1961), Kojève esclude i primi due dogmi in quanto comuni con altre tradizioni religiose. In relazione alla nascita della scienza matematica della natura, il monoteismo e la trinità non possono giocare alcun ruolo e pertanto la scienza moderna è un fenomeno *specificamente cristiano*.

Da un punto di vista metafisico, solo il dogma dell'incarnazione può negare la 'trascendenza' della filosofia pagana neoplatonica.

Da un punto di vista speculativo, la secolarizzazione è invece legata ad un rapporto tra vero e falso:

> Così, pur constatando che il Tiranno ha 'falsato' (*verkehrt*) l'idea filosofica, noi sappiamo che lo ha fatto tentando di 'trasporla' (*verkehren*) dal dominio dell'astrazione a quello della realtà.[104]

Diversamente dalle prime due parti del saggio, nella terza parte di *Tyrannie et sagesse* i rapporti tra Filosofo e Politico vengono affrontati *direttamente* a partire dal metodo hegeliano della 'verifica storica'.[105] È ben noto che per Kojève la Saggezza e la Verità (uni-totale) diventa possibile

103 Fessard, *De l'actualité historique*, p. 231.

104 Manoscritto, f. 58. Cfr. Strauss, Kojève, *Sulla tirannide*, p. 191.

105 Nel manoscritto si legge: «metodo di comprensione storica». Si tratta, tuttavia, di una 'verifica storica' che segue la 'verifica sociale' precedentemente illustrata nella confutazione dell'epicureismo.

solo alla 'fine della storia'. Durante il corso della 'storia' è possibile una verità (parziale), limitata al mondo della natura, sempre identico a sé, così come è possibile una serie di azioni e discorsi tesi alla verità relativa al mondo umano. Nel corso della 'storia', dunque, il Filosofo e il Tiranno non possono non comunicare e nessuna 'divisione del lavoro' può impedire le avventure politiche dei Filosofi, così come non possono essere ostacolate le applicazioni inadeguate delle 'teorie' da parte degli uomini politici, più o meno tirannici.

In questo quadro concettuale, la figura della 'fine della storia' deve essere concepita non come una condizione empirica stazionaria, bensì come il 'criterio di verità', l'unico criterio in base al quale sia possibile costruire un'antropologia filosofica sfuggendo a scetticismo, formalismo e relativismo.

I 'fallimenti politici' del Filosofo sono, dunque, solo apparenti: la Filosofia nasce nell'orizzonte della *Polis* ma trova un suo inveramento proprio negli uomini d'azione responsabili del tracollo della 'Città antica'. Alcibiade e Alessandro Magno furono discepoli dei massimi filosofi e dimostrarono che un fallimento contingente non comporta un giudizio di sterilità e utopicità del pensiero speculativo e della *megalophrosyne* che ne deriva. A partire dalla nozione teoretica di 'universalità' e di 'essenza dell'uomo', il Macedone dimostrò come fosse possibile un progetto d'azione volto all'unificazione degli uomini (liberi) in un unico spazio politico imperiale. La politica matrimoniale imposta da Alessandro ai suoi sudditi rivela l'oltrepassamento della concezione aristotelica nella direzione di uno Stato universalistico in cui permane, tuttavia, insuperata la distinzione signore-schiavo.

La sintesi di uomo greco e uomo barbaro resta vincolata al presupposto aristotelico di un'essenza dell'uomo come dimostra la sintomatica realizzazione attraverso matrimoni, ovvero unioni biologiche tra animali: si tratta di una 'natura ibrida' in cui rimangono solo estrinsecamente 'mescolati' i vincitori e i vinti.

Ma vi è un ideale religioso extragreco che apre una nuova direzione rispetto alla labile *Zwitternatur* insita nell'antropologia ellenistica: un ideale che viene preconizzato da un tiranno riformatore egizio precocemente sconfitto e che si rivela nella ben più efficace *propaganda* di san Paolo, autentico fondatore del cristianesimo.

La dialettica giudeo/pagano[106] conduce ad una nuova sintesi: il cristiano. Diversamente dalla pseudosintesi tentata nell'ecumene ellenistica, la sintesi cristiana apre una possibilità che va oltre l'essere greco o l'essere barbaro: non si è cristiani ma lo si diventa attraverso un atto di 'conversione'. Il cristiano presuppone il senso non biologistico della nozione di

106 Sulla radicale differenza tra 'goy' e 'barbaro' in relazione a «un Halévy», cfr. lettera di Kojève [Kojevnikov] a Gaston Fessard del 21 giugno 1936, in Marcel, Fessard, *Correspondance (1934-1971)*, p. 508.

'Uomo'. L'Uomo è un non-animale la cui razionalità sgorga da un atto apparentemente irrazionale: il desiderio di diventare figli di Dio e, infine, di 'sostituirsi a Dio'.[107] L'uomo può essere un 'animale' ma anche un 'libro'; l'uomo è razionale ma sulla base di un rischio antropògeno (la *Wagnis* dell'Hegel jenense).

Tale cristianesimo non è puro ateismo ma, come afferma Kojève, 'antropo-teismo'. Dio esiste come Uomo (con la maiuscola) ovvero in quanto società assunta nella totalità del suo sviluppo storico (quindi non come una qualsiasi società empirica). Il cristianesimo, pur così ripensato e, forse, sfigurato, nella misura in cui riscopre e adatta ai suoi dogmi la speculazione filosofica greca, giunge in età premoderna solo ad una nuova pseudosintesi: fonda una 'chiesa universale e omogenea' ma non uno Stato. E l'uomo non può vivere *tutto* il tempo della propria vita in un mondo ecclesiastico quale che sia: il 'chierico' deve diventare compiutamente e definitivamente 'cittadino' a condizione che non lo si restringa astrattamente ad essere cittadino di uno 'Stato nazionale' mosso solo da passioni e miti nazionalistici.

Tra l'ideale greco dell'universalità politica e l'ideale cristiano dell'omogeneità religiosa vi è, come detto, un'asimmetria. Se, astraendo dall'evento cristiano, volessimo riproporre la filosofia greca come orizzonte normativo dopo la modernità, non terremo conto dell'*impasse* storica nella quale era confinata la filosofia greca dal superamento dialettico della *Polis*. Nel mondo moderno, caratterizzato da una complessità che in *Tyrannie et sagesse* Kojève evoca solamente, spetta agli Intellettuali il compito di colmare, scientificamente e praticamente, la *lacuna teorica* tra le ragioni del Tiranno e le ragioni del Filosofo, tra le ragioni della Verità e le ragioni della Storia.

In *Tyrannie et sagesse* non si parla di 'incarnazione'[108] nella stessa misura in cui questo tema era stato trattato nel seminario degli anni trenta. Le possibilità ontologiche implicite nel dogma dell'incarnazione sono, comunque, messe in rapporto con la possibilità di una *conversione universale*, offerta indiscriminatamente ad ebrei e gentili dall'opera di san Paolo.

Diversamente dalla 'teologia politica' di Carl Schmitt, che vede nel dogma della Trinità il luogo polemico del politico, per Kojève il dogma della Trinità viene subordinato a quello dell'Incarnazione, dal quale dipende l'unico, decisivo elemento non greco della filosofia hegeliana. Tale elemento è il primato metafisico del futuro, cardine dell'antropologia della

107 Cfr. Kojève, *La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev* (rielaborazione francese del 1933 della tesi di dottorato sostenuta ad Heidelberg da Kojève nel 1926). Quest'ultimo è stato tradotto in italiano proprio con il titolo *Sostituirsi a Dio*.

108 L'influenza di opere precedenti di Solov'ëv sui temi della cristianizzazione, della secolarizzazione e della filosofia della storia nel pensiero di Kojève è indubbia. Ripercorrendo a ritroso questo influsso si veda l'interpretazione del Vangelo di Giovanni (1.12): «Il cristianesimo, è vero, già aveva, molti secoli prima [della Rivoluzione francese], conferito agli uomini *il diritto e il potere* [ἐξουσίαν] di divenire figli di Dio» (Soloviev, La Russia e la Chiesa universale, p. 1, corsivi miei).

negatività, della dignità dell'azione umana e dell'autentica storicizzazione dell'essere che si presenta come cristianizzazione della filosofia[109] e come secolarizzazione del cristianesimo.

La teoria kojèviana dell'autorità ricostruita sopra mostra come Kojève rifiuti la tipologia 'trinitaria' di Solov'ëv delle forme di autorità del Sacerdote, del Re e del Profeta (in Kojève: del Padre, del Signore e del Capo). La *quarta* autorità del Giudice è la più atea o, meglio, la più antropo-teistica: *per il Giudice* – che incarna la totalità del tempo per un essere finito e temporale come la 'realtà umana' – Dio esiste come Società trans-statale. Il mondo post-storico di tale Società universale e omogenea, dominata dal gioco, dall'arte e dall'erotismo e da qualche ribollimento terroristico-politico, è destinato ad essere amministrato – sia in tempi di abbondanza, che in tempi di scarsità – da un sistema giuridico che si approssima faticosamente ad un dominio globale, nel quale i 'valori' appaiono 'negoziabili' in un senso inedito e dove, secondo il dettato di Senofonte, la felicità non provocherà invidia.[110]

3 Conclusioni

Il percorso di lettura proposto vuole, tenendo conto dell'ingente letteratura su *Tyrannie et sagesse*,[111] puntare all'esplicitazione del significato filosofico dell'interpretazione di grecità e cristianesimo.

Il tardo Kojève degli anni sessanta si è soffermato sull'impatto della «mentalità cristiana» sulla filosofia, sulle scienze, sull'antropologia e su tutti gli ambiti della civilizzazione occidentale.[112] Come in *Tyrannie et sagesse*, anche nelle redazioni del suo incompiuto e ambizioso *Système du*

109 Bibard, *La sagesse et le féminin*, pp. 83-84.

110 In *Tyrannie et sagesse* Kojève utilizza solo il lemma «Stato universale e omogeneo» mentre nell'*Esquisse d'une phénoménologie de droit* aveva caratterizzato l'aspetto «strutturale» della «fine della storia» anche come «stato universale e società omogenea» (§46) e perfino come «società universale e omogenea» (§56). Quest'ultima formula fu utilizzata con acutezza in una nota di De Waelhens: «Non ci sembra che l'avvento di una società universale e omogenea (per impiegare il linguaggio di Kojève) escluda la differenziazione degli uomini e, in un certo senso, la loro lotta…» (*Une philosophie de l'ambiguïté*, p. 361, nota). In relazione all'aporeticità dello Stato finale vendansi: Tran-Duc-Thao, «La *Phénoménologie de l'esprit* et son contenu réel», pp. 493-494; Fessard, *De l'actualité historique*, vol. 1, pp. 229-233; Guibal, *Le courage de la raison*, pp. 285-335; Palma, «Dal sogno di Senofonte alla città dei porci».

111 Per una recente discussione della bibliografia secondaria sulla controversia Kojève-Strauss, vedasi Cubeddu, *L'ombra della tirannide*.

112 Kojève, *L'origine chrétienne de la science moderne* [1961]. Cfr. D'Orsi, «L'origine cristiana della scienza moderna»; Goldman, «Alexandre Kojève»; Giannetto, *Un fisico delle origini*, pp. 152, 161.

Savoir egli ha delineato ossessivamente la sua bizzarra concezione del cristianesimo, della grecità e delle loro relazioni, a partire da una cangiante filosofia della storia (e della fine della storia).

L'operazione qui tentata porta a due principali conclusioni sulla filosofia cristiana della storia.

In primo luogo la determinazione del dogma dell'*incarnazione* come idea fondamentale del cristianesimo, il cui equivalente funzionale filosofico è la *corrispondenza* tra le parole e le cose.[113]

In secondo luogo il *ritardo* nella scoperta di tale cristianesimo essenziale è spiegato ricorrendo ai secolari tempi di propagazione e di impregnazione della morale e della dogmatica cristiana.[114] La secolarizzazione nel senso kojèviano non è solo razionalizzazione dei dogmi cristiani ma storicizzazione della realtà.

Ma l'aspetto più significativo dell'analisi di *Tyrannie et sagesse* è la delineazione di un'antropologia fenomenologica e di una teoria del riconoscimento originali e pionieristiche, quantunque mai elaborate compiutamente in un'opera metafisicamente e ontologicamente convincente e definitiva.

Grecità e cristianesimo appaiono *attitudini assiologiche* non solo idealtipiche che possono essere giustificate a partire dalla lotta antropògena del riconoscimento.[115]

È ormai noto che la teoria kojèviana del riconoscimento è legata ad una metafisica spiritualistica e a un dualismo dialettico temporale.[116]

La recensione del 1949 aiuta a individuare gli elementi fondamentali dell'*Anerkennungsphilosophie* kojèviana, attribuendo centralità al senso speculativo della 'nozione dell'*autorità*'. Nella decade degli anni quaranta il filosofo russo, in numerose opere di ontologia politica, fa coincidere 'autorità' e 'riconoscimento'. Questa equazione conduce a pensare il riconoscimento a prescindere dalla lotta. La tanto celebrata figura della lotta a morte delle autocoscienze sembra, per un momento, concentrarsi solo sull'autorità del Signore sullo Schiavo, lasciando intravedere tre diverse declinazione del riconoscimento autoritativo (del Padre, del Capo, del Giudice).

Tuttavia tale ripensamento non è un abbandono dell'interpretazione di Hegel negli anni trenta ma un approfondimento: la lotta mortale e il riconoscimento innaturale, pur rivelandosi come fenomeni distinti, rimangono

113 Larouchelle, *Philosophie de l'idéologie*, pp. 181-189, in particolare p. 184.

114 Per l'espressione *temps d'impregnation* cfr. Hauriou, *Aux sources du droit*, p. 66.

115 Tale *lutte anthropogène* è da intendersi come 'lotta del riconoscere' (*Kampf des Anerkennens*) distinta dalla 'lotta per il riconoscimento' (*Kampf um Anerkennung*). Per una ricostruzione del peculiare e singolare significato kojèviano di antropogenesi rinvio a Chivilò, «Antropogenesi e temporalità nella filosofia di Kojève».

116 Cfr. Filoni, «L'ontologia di Kojève», pp. 4-5.

ambedue legati all'atto di *autocreazione dell'umano*. Il 'prestigio' attraverso cui si manifesta tale atto è, nello stesso tempo, fondamento e scopo del senso politico della realtà umana.

Nel 1955 Kojève, in dialogo con Carl Schmitt e Iring Fetscher, chiarisce lucidamente e nitidamente il legame tra riconoscimento e prestigio:

> Non mi sembra che sia una categoria politica né la 'divisione' (*Teilen*), né la 'produzione' (*Weiden*). L''appropriazione' (*Nehmen*) da sola è politica, ma soltanto quando avviene per ragioni-di-prestigio (*Anerkennung*) e per finalità-di-prestigio (con un pericolo di vita almeno virtuale).[117]

Un chiarimento che conferma la centralità all'autorità di tipo M e dimostra che non possiamo davvero fare astrazione dalla topologia dell'*inferno*.[118]

Bibliografia

Althusser, Louis. «[Recensione a] *Introduction à la lecture de Hegel*». *Cahiers du Sud*, 34 (286), 1947, pp. 1057-1059. Trad. it. in: Althusser, Louis, *Il contenuto in Hegel*. A cura di Cristian Lo Iacono. Milano; Udine: Mimesis, 2015, pp. 193-195.

Arendt, Hannah. *Quaderni e diari 1950-1973*. Ed. tedesca a cura di Ursula Ludz, Ingeborg Nordmann; ed. italiana a cura di Chantal Marazia. Vicenza: Neri Pozza, 2007.

Biareishyk, Siarhei. «Five-year Plan of Philosophy: Stalinism after Kojève, Hegel after Stalinism». *Studies in East European Thought*, 65, 2013, pp. 243-258.

117 Lettera di Kojève a Iring Fetscher del 26 luglio 1955, in Kojève, *Hegel: eine Vergegenwärtigung seines Denkens*, p. 363. Una testimonianza di un uso più tardo ed enigmatico della categoria di 'autorità' è contenuta in una lettera di Kojève dell'11 maggio 1956 nella quale rispondeva a una missiva *perduta* del suo interlocutore Carl Schmitt: «Se io comprendo Hegel correttamente, allora un Cittadino è sempre, *de facto*, anche un 'Bourgeois' (il 'Signore' autentico appartiene alla Preistoria 'mitica'): o in quanto 'Aristocratico', o in quanto 'Borghese' autentico (ricco o povero). Se le cose stanno così, allora lo Stato (= ogni Stato autentico che metta *l''Autorità'* al posto della 'Lotta per il Riconoscimento') mette fine alla Tragedia: proprio perché *nello Stato* non si dà un 'Signore autentico' (più precisamente: perché i 'Signori autentici' possono essere solo *criminali degni-di-morte*» (Kojève, «Der Briefwechsel Kojève-Schmitt», pp. 118-119; trad. it. pp. 200-201, modificata). Ogni testo di Kojève va letto prestando attenzione alle *maiuscole* e alle *virgolette*, che indicano una tendenza all'essenzializzazione tipologica. In questo passaggio è molto chiaro che il 'Signore' non deve interndersi come un padrone o un capitalista dotato di un qualche coefficiente di realtà ma come una figura-limite che può essere eliminata in maniera non-dialettica solo con una 'messa a morte', da distinguersi dalla 'pena di morte' giuridica. Il *successo ontologico* del Servo presuppone il *rischio metafisico* del Signore.

118 Un'interpretazione del passo sul dogma dell'inferno è stata tentata in Fessard, *De l'actualité historique*, vol. 1, p. 232.

Bibard, Laurent. *Le Kant de Kojève, ou la morale réalisée*. Cergy Pontoise: Ceressec, 1995.
Bibard, Laurent. *La Sagesse et le Féminin: Science, politique et religion selon Kojève et Strauss*. Paris: L'Harmattan, 2005.
Böhme, Jakob. *Sämtliche Schriften*. Hrsg. Will-Erich Peuckert. B. 7. Stuttgart: Fromman-Holzboog, 1996.
Borovinsky, Tomas. «Escatología, política y administración a partir de la obra de Alexandre Kojève: El problema del 'fin de la historia'». *Pléyade*, 8, 2011, pp. 63-83.
Chivilò, Giampiero. «Antropogenesi e temporalità nella filosofia di Kojève». In: Mora, Francesco (a cura di). *Metamorfosi dell'umano*. Milano; Udine: Mimesis, 2015, pp. 179-195.
Cubeddu, Raimondo. *L'ombra della tirannide: Il male endemico della politica in Hayek e Strauss*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2014.
De Man, Henry. *L'idée socialiste, suivi du Plan de Travail*. Traduit de l'allemand par H. Corbin et A. Kojevnikov. Paris: Bernard Grasset, 1935.
De Waelhens, Alphonse. *Une philosophie de l'ambiguïté: L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*. Louvain; Paris: Nauwelaerts, 1970.
Dias, F.N. Ferreira. *Linha de Rumo*. Lisboa: Clássica Editora, 1945.
D'Orsi, Domenico. «L'origine cristiana della scienza moderna». *Sophia*, 3-4, 1966, pp. 275-281.
Fessard, Gaston. *De l'actualité historique*, t. 1*, À la recherche d'une méthode*. Paris: Desclée de Brouwer, 1960.
Filoni, Marco. *Il filosofo della domenica: La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*. Torino: Bollati Boringhieri, 2008.
Filoni, Marco. «Il libero gioco del negoziatore». In: Kojève, Alexandre. *La nozione dell'autorità*. Milano: Adelphi, 2011, pp. 129-143.
Filoni, Marco. «L'ontologia di Kojève: Il dualismo dialettico e lo scarto fra Hegel e Heidegger». *Giornale di Filosofia*, 2012, pp. 1-11.
Filoni, Marco. *Kojève mon ami*. Torino: Aragno, 2013.
Fussi, Alessandra. *La città nell'anima: Leo Strauss lettore di Platone e di Senofonte*. Pisa: ETS, 2011.
Giannetto, Enrico. *Un fisico delle origini: Heidegger, la scienza e la natura*. Roma: Donzelli, 2010.
Goldman, Steven Louis. «Alexandre Kojève: On the Origin of Modern Science: Sociological Modelling going away». *Studies in History and Philosophy of Science*, 6, 1976, pp. 113-124.
Guibal, Francis. *Le courage de la raison: La philosophie d'Eric Weil*. Paris: Félin, 2009.
Hauriou, Maurice. *Aux sources du droit: Le pouvoir, l'ordre et la liberté*. Paris: Bloud & Gay, 1933.
Johnson, Alvin. «Foreword». In: Strauss, Leo. *On Tyranny: An Interpretation of Xenophon's Hiero*. Foreword by Alvin Johnson. New York: Political Science Classics, 1948, pp. vii-ix.

Kalkavage, Peter. *The Logic of Desire: An Introduction to Hegel's «Phenomenology of Spirit»*. Philadelphia: Paul Dry Books, 2007.

Kletzer, Cristoph. «Alexandre Kojève's Hegelianism and the Formation of Europe». *Cambridge Yearbook of European Legal Studies*, 8, 2005-2006, pp. 133-151.

Kojève, Alexandre. «Die Geschichtsphilosophie Wladimir Solowjews». *Der russische Gedanke*, 1 (3).

Kojève, Alexandre. «La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev». *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 14 (6), 1934, pp. 534-554; 15 (1-2), 1935, pp. 110-152. Trad. it.: *Sostituirsi a Dio: Saggio su Solov'ëv*. A cura di Marco Filoni. Milano: Medusa, 2009.

Kojève, Alexandre. «L'action politique des philosophes (1)», *Critique*, 41, 1950, pp. 46-55.

Kojève, Alexandre. «L'action politique des philosophes (2)», *Critique*, 42, 1950, pp. 138-154.

Kojève, Alexandre. «Der Briefwechsel Kojève-Schmitt». In: *Schmittiana: Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*. Hrsg. von Piet Tomissen. B. 6. Berlin: Dunckler & Umblot, 1998 pp. 100-124. Trad. it.: «Carteggio Alexandre Kojève - Carl Schmitt». A cura di C. Altini. *Filosofia politica*, 2, 2003, pp. 185-207.

Kojève, Alexandre. «L'origine chrétienne de la science moderne» [1961]. In: *Mélanges Alexandre Koyré*, vol. 2, *L'Aventure de l'esprit*. Introduction de Fernand Braudel. Paris: Hermann, 1964, pp. 295-306. Pre-pubblicazione nella rivista *Science*, 31, 1964, pp. 37-41.

Kojève, Alexandre. *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, vol. 2, *Platon-Aristote*. Paris: Gallimard, 1972.

Kojève, Alexandre. *Kant* [1952-1953]. Paris: Gallimard, 1973.

Kojève, Alexandre. *Esquisse d'une phénoménologie du droit* [1943]. Paris: Gallimard, 1981.

Kojève, Alexandre. *Hegel: Eine Vergegenwärtigung seines Denkens*. Hrsg. Von Iring Fetscher. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

Kojève, Alexandre. «Outline of a Doctrine of French Policy» [online]. Trans. by Erik de Vries. *Policy Review*, August 2004. http://www.hoover.org/research/outline-doctrine-french-policy (2004/08/01).

Koyré, Alexandre. *Introduction à la lecture de Platon* [1945]. Paris: Gallimard, 1962.

Koyré, Alexandre. *La philosophie de Jacob Boehme* [1929]. Vrin: Paris, 1979.

Lanzillo, Maria Laura. «'Il cappello da cowboy di Molotov': La fine della storia e l'unificazione del mondo in Alexandre Kojève». In: Ricciardi, Maurizio (a cura di). *L'Occidente sull'Atlantico*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2006, pp. 95-114.

Larochelle, Gilbert. *Philosophie de l'idéologie: Théorie de l'intersubjectivité*. Paris: PUF, 1995.

Le Fur, Louis. «La France devant l'Europe». In: Postal, Raymond et al., *France 1941: La Révolution Nationale Constructive: Un bilan et un programme*. Paris: Éditions Alsatia, 1941, pp. 165-190.

Léonard, Yves. *Salazarisme & fascisme.* Préface de Mário Soares. Paris: Chandeigne, 1996.

Marcel, Gabriel; Fessard, Gaston. *Correspondance (1934-1971)*. Présentée et annotée par Henri de Lubac, Marie Rougier e Michel Sales. Paris: Beauchesne, 1985.

Palma, Massimo. *Politica e diritto in Kojève: Esilio sulla via maestra*. Napoli: Editoriale Scientifica, 2012.

Palma, Massimo. «Dal sogno di Senofonte alla città dei porci: Kojève su tirannide e omogeneità». *Filosofia Politica*, 2, 2014, pp. 269-290.

Patard, Emmanuel (ed). «*Restatement* by Leo Strauss (Critical Edition)». *Interpretation*, 36 (1), 2008, pp. 3-28.

Patard, Emmanuel. «Remarks in the Strauss-Kojève Dialogue and its Presuppositions». In: Armada, Paweł; Górnisiewitcz, Arkadiusz (eds.). *Modernity and What Has Been Lost: Considerations on the Legacy of Leo Strauss*. South Bend, IN: St. Augustine's Press, 2011, pp. 111-123.

Polin, Raymond. *La compréhension des valeurs*. Paris: PUF, 1945.

Sieburg, Friedrich. *Le nouveau Portugal, portrait d'un vieux pays* [1937]. Traduit de l'allemand par Pierre Klossowski. Paris: Les Éditions de France, 1938.

Soloviev, Vladimir. *La Russia e la Chiesa universale* [1885]. Traduzione di Valeria Lupo; prefazione di Jean Gauvain. Milano: Edizioni di Comunità, 1947.

Strauss, Leo. *On Tyranny: An Interpretation of Xenophon's Hiero*. Foreword by Alvin Johnson. New York: Political Science Classics, 1948.

Strauss, Leo. *De la tyrannie*. Traduit de l'anglais par Hélène Kern; précédé de *Hiéron* de Xénophon (trad. Pierleoni, utilisée par Jean Luccioni) et suivi de *Tyrannie et Sagesse* par Alexandre Kojève. Paris: Gallimard, 1954.

Strauss, Leo. «The Liberalism of Classical Political Philosophy». *Review of Metaphysics*, 12 (3), 1959, pp. 390-439.

Strauss, Leo. «The Origins of Political Science and the Problem of Socrates: Six Public Lectures». Edited by David Bolotin, Christopher Bruell, Thomas Pangle. *Interpretation*, 23 (2), 1996, pp. 127-207.

Strauss, Leo. *Gesammelte Schriften*, B. 3, *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*. Hrsg. von Heinrich und Wiebke Meier. Stuttgart; Weimer: J.B. Metzler, 2001.

Strauss Leo. *On Tyranny: Including the Strauss-Kojève Correspondence*. Revised and Expanded Edition. Edited by Victor Gourevitch and Michael S. Roth. 2nd ed. Chicago: The University of Chicago Press, 2000. Trad. It.: Strauss, Leo; Kojève, Alexandre. *Sulla tirannide*. A cura di Gian Franco Frigo; traduzione di Davide De Pretto e Antonio Gnoli. Milano: Adelphi, 2010.

Tran-Duc-Thao. «La *Phénoménologie de l'esprit* et son contenu réel». *Les Temps Modernes*, 36, 1948, pp. 492-519.

Voltaire. *Histoire d'un bon bramin* [1761]. In: *Œuvres complètes de Voltaire*, vol. 21, *Romans*. Paris: Garnier Frères, 1879.

Weslati, Hager. «Kojève's Letter to Stalin». *Radical Philosophy*, 184, 2014, pp. 7-18.

Wormser, Olivier. «Une dictature modérée au Portugal». In: Wormser, Olivier. *Les origines doctrinales de la Révolution nationale: Vichy. 10 juillet 1940 - 31 mars 1941.* Paris: Plon, 1971, pp. 153-171.

Prigioniero nella città, libero dagli uomini
Leo Strauss e la tirannide

Marco Menon

Abstract This article discusses two fundamental writings of Leo Strauss, *On Tyranny* (1948) and *Restatement on Xenophon's Hiero* (1954). Trying to reproduce the teaching of the German philosopher, the paper attempts to expose the core concept of Strauss' political philosophy, i.e. *bios theoretikos*, in order to show how the analysis of tyranny is only the starting point of a broader inquiry into the nature of political affairs and human society. The tension between the requirements of both philosophical and political life proves to be irreducible. The modern idea of a universal and homogeneous state proves to be detrimental to philosophy itself, which would be rendered impossible; Kojève's End of History would lead then to the ultimate form of tyranny.

Keywords Leo Strauss, Kojève, end of history, universal state, tyranny, Hiero, Xenophon, philosophical life, Socrates, esotericism

> Um allein zu leben, muss man ein Thier oder ein Gott sein– sagt Aristoteles.
> Fehlt der dritte Fall: man muss Beides sein – P h i l o s o p h . . .
>
> Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*

1 Introduzione

L'insegnamento tirannico trasmesso dal *Gerone* di Senofonte, scrive Strauss, «porta alla luce la natura delle cose politiche».[1] La prima grande opera del filosofo tedesco dedicata alla riscoperta del razionalismo politico classico[2] non è quindi 'solamente' dedicata al recupero di una categoria

1 Strauss, *On Tyranny*, p. 99, trad. it. p. 141. Tutte le traduzioni sono mie.

2 Per un'accurata ricostruzione dello sviluppo del pensiero di Leo Strauss fino agli anni quaranta si vedano almeno Sheppard, *Leo Strauss and the Politics of Exile*; Janssens, *Between Athens and Jerusalem*.

perduta dalla scienza politica, quella di 'tirannide' o di 'tiranno'.[3] Con ciò non si intende tuttavia affermare che il titolo voglia essere fuorviante. Con una leggera forzatura, si potrebbe addirittura affermare che il problema della tirannide è stato costantemente presente nel pensiero e nell'insegnamento di Leo Strauss. A questo proposito significativa è l'affermazione dell'introduzione, secondo cui «La società tenterà sempre di tiranneggiare il pensiero».[4] Naturalmente per pensiero Strauss intende il pensiero filosofico, la libera ricerca della saggezza. È questo pericolo, o meglio la coscienza di questo pericolo, a trasformare la filosofia in filosofia politica. Non sono infatti le cose politiche il primo oggetto d'indagine della filosofia. La filosofia nasce grande, interrogandosi sulla causa o sulle cause prime del tutto. La filosofia politica sorge nel momento in cui il filosofo si sente minacciato da peculiari dinamiche della società: dinamiche che, seppur non immediatamente, rivelano tratti dell'anima tirannica.[5] Proprio per questa ragione va letta *cum grano salis* la cavalcata conclusiva del *Restatement* in cui Strauss, rispondendo a Kojève, tratteggia a tinte fosche una eventuale tirannide universale e finale. L'ombra del tiranno definitivo, e in quelle pagine Strauss sembra essersi ispirato a Stalin, è tramontata da tempo. La terribile urgenza che nel secondo dopoguerra sembra aver giustificato il ritorno ad un dialogo perduto e dimenticato dalle scienze politiche contemporanee pare definitivamente svanita. Probabilmente oggi noi non siamo più minacciati da una tirannide spietata e tecnologica, capace di ridurci in uno stato subumano «in un sol colpo e senza pietà». Ma che ne è stato di quel lento processo di livellamento del pensiero, «preparato in modo nascosto e spesso del tutto inconscio dalla diffusione dell'insegnamento secondo cui tutto il pensiero umano è collettivo indipendentemente da ogni umano sforzo dedito a questo fine, perché tutto il pensiero umano è storico»?[6] Cosa ha da spartire con la tirannide? Si potrebbe sottolineare l'inattualità maturata dallo studio straussiano, sanzionata dall'inesorabile passare del tempo – ma non solo. Se da un lato il senso comune constata il tramonto di poteri mondiali così forti da poter costituire la concre-

3 Così Vegetti: «Strauss trovava nello *Ierone* non una teoria della tirannide, che sembrava averne mosso la ricerca, ma la conferma di tesi a lui care: l'impossibilità di una politica filosofica, e in senso lato dell'utopia; la netta separazione fra la sfera politica e quella filosofica, e la supremazia assiologica di quest'ultima; la restrizione del ruolo della filosofia politica alla comprensione dei limiti insuperabili dell'esperienza storica, la riaffermazione della trascendenza come orizzonte al cui interno questi limiti possono venir considerati come irrevocabili, contro qualsiasi progetto di perfettibilità della città e dell'esistenza umana» («Da Ierone a Stalin», p. 197). A conclusioni analoghe giunge Pippin, *Idealism as Modernism*, in particolare cfr. pp. 218, 236, 239, 249; si veda inoltre Meier, «Die Moderne begreifen – die Moderne vollenden?», p. 19, nota 7.

4 Strauss, *On Tyranny*, p. 27, trad. it. p. 60.

5 Cfr. Walsh, *Perversion and the Art of Persecution*, pp. 14, 49-50, 61-64.

6 Strauss, *On Tyranny*, p. 27, trad. it. p. 61.

ta minaccia di una tirannide perpetua e universale, dall'altro una prima lettura può escludere che Senofonte avesse di fronte a sé un processo di collettivizzazione del pensiero dovuto alla volgarizzazione di una corrente filosofica esplosa solamente al tramonto del XIX secolo. In un caso il lavoro di Strauss richiederebbe una adeguata collocazione nel museo della storia della scienza politica. Nell'altro esso appare clamorosamente anacronistico e guidato da una fuorviante deformazione ermeneutica. Queste due considerazioni, che sembrano mettere in dubbio la necessità di tornare ancora una volta ad interrogare filosoficamente un testo già ampiamente approfondito e discusso,[7] suggeriscono piuttosto di sottrarre l'analisi della tirannide alle urgenze politiche del presente, e soprattutto di tornare su quel fenomeno di soffocamento del pensiero cui allude Leo Strauss nell'introduzione di quell'opera per certi versi decisiva – fenomeno che trova la sede appropriata della propria analisi, sorprendentemente, in uno studio dedicato al *Gerone* di Senofonte. Possiamo e dobbiamo infatti chiederci se quel processo silenzioso e livellante non abbia fatto qualche passo in avanti. Ciò implica il ritorno alla questione filosofica delle «condizioni elementari e discrete della libertà umana»[8] e, seguendo Strauss, alla questione della tirannide.

Lo sviluppo del lavoro non seguirà l'intreccio dell'opera straussiana. Si tenterà di esporre in maniera unitaria il nucleo filosofico di quanto Strauss ha sostenuto in due scritti differenti, entrambi elaborati nella seconda metà degli anni quaranta. *On Tyranny* è un commento filosofico al *Gerone* di Senofonte, sviluppato in due momenti: il primo di interpretazione testuale, il secondo di lettura tematica. Il famoso *Restatement* è una replica all'intervento di Kojève e ad una recensione di Voegelin, e riprende perciò punto su punto le critiche rivolte al testo del 1948.[9] Come per ogni scritto di Strauss, i problemi non mancano. Non trattandosi di un pensatore sistematico e presentandosi sempre nella veste di commentatore di classici, la natura

7 Questa la letteratura critica di cui si è principalmente tenuto conto nella stesura del presente contributo: Grant, «Tyranny and Wisdom»; Gourevitch, «Philosophy and Politics, I & II»; Rosen, *Hermeneutic as Politics*, pp. 87-140; Roth, «Natural Right and the End of History»; Meyer, *Ende der Geschichte?*; Pippin, *Idealism as Modernism*; Frigo, «Ermeneutica della reticenza o ermeneutica del riconoscimento»; Altini, *Leo Strauss*, pp. 245-252; Altini, *Introduzione a Leo Strauss*, pp. 91-105; Singh, *Eros Turannos*; Bibard, *La Sagesse et le féminin*; Taboni, *La città tirannica*; Smith, *Reading Leo Strauss*, pp. 131-155; Farnesi Camellone, *Giustizia e storia*; Ranieri, *Disturbing Revelation*, pp. 170-185; Louis, «Leo Strauss et la question de la tyrannie»; Patard, «Remarks on the Strauss-Kojève Dialogue and its Presuppositions»; Fussi, «Che cos'è la filosofia politica?»; Fussi, *La città nell'anima*; Nadon, «Philosophic Politics and Theology».

8 Strauss, *On Tyranny*, p. 27, trad. it. p. 61.

9 Kojève, *Tiranny and Wisdom*, in Strauss, *On Tyranny*, pp. 135-176. Per una minuziosa ricostruzione della vicenda editoriale del dibattito Strauss-Kojève si rimanda alla nota introduttiva all'edizione critica del *Restatement* ad opera di Patard. Sulla genealogia del pensiero di Alexandre Kojève: Chivilò, «Introduzione», pp. 11-53.

autentica della sua opera resta generalmente sfuggente ed atta a spesso gravi e clamorosi fraintendimenti.[10] L'ordine con cui si tenterà qui di ricostruire il pensiero custodito in *On Tyranny* e *Restatement* orbita attorno al concetto chiave di *bios theoretikos* e, seppure l'esposizione finisca a tratti col costringere il dettato straussiano in un letto di Procruste, non intende tradire la sostanza dell'insegnamento del filosofo.

2 Le opinioni autorevoli della città

La citazione sopra riportata, riguardante il pericolo costituito dalla società per il pensiero, va riconsiderata nel suo immediato contesto. Stando alle osservazioni preliminari dell'introduzione, l'opera di Senofonte è un eccellente esempio di retorica socratica, uno strumento indispensabile alla filosofia che si mostra necessario a partire dalla «premessa secondo cui c'è una sproporzione fra la ricerca intransigente della verità e le esigenze della società, o secondo cui non tutte le verità sono sempre inoffensive»: le necessità della vita politica, ovvero della vita umana in quanto vita in comune, e della vita filosofica, la vita spesa alla ricerca della conoscenza della causa o delle cause prime del tutto, non sarebbero conciliabili.[11] Ma in che senso questa sproporzione può rappresentare un pericolo? La prima formulazione della premessa fondamentale evidenzia l'aspetto problematico della ricerca della verità, che come pratica radicale di *skepsis* metterebbe a rischio la *polis* turbando le opinioni dei cittadini. La vita politica di una comunità, argomenta Strauss, si sostiene infatti su autorevoli *dogmata* morali largamente condivisi che orientano e rafforzano il legame sociale, ed ogni comunità politica è conservatrice nella misura in cui non può rinunciare a questi *dogmata* senza evitare il disordine e l'anarchia.[12]

10 Drury, «The Esoteric Philosophy of Leo Strauss»; Drury, *The Political Ideas of Leo Strauss*; Drury, *Leo Strauss and the American Right*; Xenos, *Cloacked in Virtue*; Altman, *The German Stranger*. Per un bilancio critico di questo genere di interpretazioni cfr. Minowitz, *Straussophobia*.

11 Strauss, *On Tyranny*, p, 27, trad. it. p. 60; seguiamo Gourevitch, «Philosophy and Politics», pp. 63-66, nel ritenere il problema che sta al cuore della dottrina del 'diritto naturale classico' equivalente al problema del rapporto fra filosofia e società, ovvero l'oggetto fondamentale della filosofia politica classica: retorica socratica, insegnamento essoterico e filosofia politica sono nomi diversi della stessa cosa.

12 Cfr. Strauss, *Natural Right and History*, pp. 90 sgg., trad. it. pp. 99 sgg. La città, spiega Strauss, è necessaria agli esseri umani perché gli individui non sono autosufficienti. Il bisogno di aiuto reciproco deriva dalla essenziale finitezza umana. L'uomo può vivere bene e prosperare solamente in una società ordinata, e quindi in una comunità orientata al bene comune: la vita umana è quindi necessariamente vita politica. Strauss intende quindi con *nomos* o con legge non un mero fenomeno giuridico, quanto l'ordine comprensivo della sfera politica, morale e religiosa che regola ed orienta la vita umana in società e che in quanto tale è convenzionale. Questo appare con più chiarezza quando si parla della *polis*, che era una comunità politica,

Il filosofo, che non può che concentrare tutte le sue energie nel trascendere la dimensione dell'opinione per accedere alla conoscenza, è necessariamente trasgressivo dal punto di vista dell'ordine politico.[13] Infatti il movimento di pensiero che gli permette di 'uscire dalla caverna' implica la messa in discussione dell'autorità della città e quindi del fatto che la giustizia corrisponda al rispetto delle leggi della città, ovvero di quelle opinioni autorevoli ratificate dall'autorità dei legislatori.[14] La frizione irrisolvibile fra pensiero e società è un problema «coevo alla vita politica»[15] che in casi estremi può degenerare nella persecuzione dei filosofi, ovvero esporli ad un pericolo mortale.

Per evitare la soluzione estrema della fuga e poter vivere tranquillamente nella città, il filosofo deve mascherare la propria natura proteggendosi dall'eventuale indignazione morale che il suo interrogare spregiudicato può suscitare nell'animo dei buoni cittadini o dall'intervento repressivo delle autorità nei suoi confronti: infatti «i saggi sono atti ad essere invidiati da uomini che sono meno saggi o per niente saggi, e sono esposti ad ogni sorta di vaghi sospetti da parte dei 'molti'. […] La diffidenza nei confronti dei saggi, che deriva da una mancanza di comprensione della saggezza, è caratteristica del volgo».[16] La retorica socratica, da intendere come moderazione dell'espressione pubblica del pensiero, è quindi lo strumento di

morale e religiosa allo stesso tempo. Ad ogni modo, nella contrapposizione qui in oggetto, se la legge sia intesa in senso stretto o lato non fa alcuna differenza.

13 Cfr. Strauss, *On Tyranny*, pp. 99, 105, 120, nota 46, 131, nota 10, trad. it. pp. 141, 147, 359, nota 46, 374, nota 10; Strauss, «On a Forgotten Kind of Writing», soprattutto i primi tre paragrafi dove questa tesi assume la forma esplicita di un sillogismo.

14 Come sarebbe possibile altrimenti parlare di leggi ingiuste? Cfr. Strauss, *On Tyranny*, pp. 73-74, 76, 131, nota 10; trad. it. pp. 111-113, 114-115, 374, nota 10; Strauss, «Restatement on Xenophon's *Hiero*», pp. 52-53; Strauss, «The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon», pp. 518-520, 531-536; trad. it. pp. 289-291, 299-303.

15 Strauss, *On Tyranny*, p. 22, trad. it. p. 55.

16 Strauss, *On Tyranny*, p. 42, trad. it. p. 76. Sull'inimicizia naturale fra città e filosofi cfr. Walsh, *Perversion and the Art of Persecution*, pp. 25, 39-41, 85, 143-146, in particolare questo passo a p. 146: «The friend/enemy distinction, which is constitutive of the political, is irreducible beyond the conflict between the philosopher and the vulgar. Put simply, because of the 'rigid division', *because they represent difference in kind, the philosopher and the vulgar will always be enemies*. Because they are always enemies, and because eruption between the philosopher and the city is 'inevitable', it follows from Strauss's thought that there is continuous possibility for dire emergency, the possibility for real physical killing in the conflict between philosopher and vulgar man» (corsivo mio). È quindi questa l'unica divisione naturale fra amico e nemico dell'umanità: le altre sarebbero tutte storiche, in quanto convenzionali. Secondo Meier, «als Lebensweise ist die Philosophie an ihr selbst eine Antwort auf die Frage nach dem Richtigen. Sie kennt Freundschaft und Feindschaft» (*Warum politische Philosophie?*, p. 19): la tesi fondamentale dell'autore è che il nemico 'perfetto' della forma di vita filosofica sia la forma di vita secondo la legge divina rivelata, come mostra la contrapposizione radicale tra filosofia politica e teologia politica. Cfr. Meier, *Die Lehre Carl Schmitts*, specialmente p. 136, nota 48; Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und Der Begriff des Politischen*.

difesa della filosofia nei confronti della società e dei limiti di comprensione dei molti.[17] Il filosofo, per cautela, dovrà attenuare l'aspetto controverso della propria natura e «soddisfare la città» mostrandosi ossequioso nei confronti dei buoni costumi, addirittura prosaico e privo di ambizione, allontanando da sé il sospetto di celare velleità tiranniche o avidità sofistiche. Egli può riuscirci solamente persuadendo con successo la città che «i filosofi non sono degli atei, che non profanano quanto è sacro alla città, che riveriscono ciò che la città riverisce, che non sono dei sovversivi; in breve, che non sono degli avventurieri irresponsabili ma buoni cittadini e addirittura i migliori fra i cittadini».[18]

Il *Gerone* di Senofonte è appunto un capolavoro di questa forma di retorica, consegnato all'oblio dai dogmi dello *Higher Criticism*. Con il suo commento, Strauss ci offre una magistrale lezione nell'arte della lettura di opere di questo genere. I primi tre capitoli di *On Tyranny* sono dedicati alla contestualizzazione drammatica delle affermazioni di Gerone e Simonide. Il quarto capitolo, il capitolo centrale, è dedicato esplicitamente al «teaching concerning tyranny»: le argomentazioni *ad hoc* del portavoce di Senofonte vengono tradotte in affermazioni assolute che rispecchiano la prospettiva della saggezza. Ne emerge che la lode dell'utopica tirannide benefica non è esclusivamente dovuta a ragioni retoriche, ovvero all'intenzione edificante del poeta che cerca di sedurre il tiranno alla virtù e di migliorare di conseguenza le condizioni dei suoi sudditi. La tirannide è definita in contrapposizione alla monarchia intesa come il governo esercitato da un re in accordo con le leggi su dei sudditi consenzienti; la tirannide è il governo esercitato su sudditi non consenzienti non secondo le leggi ma secondo la volontà del tiranno. La tirannide benefica, ovvero la tirannide con il favore dei sudditi, è comunque il governo assoluto della volontà del tiranno. La tirannide è quindi essenzialmente il governo assoluto di un uomo solo. Secondo la lettura straussiana, agli occhi di Senofonte la tirannide benefica, ovvero il regime in cui il potere assoluto è nelle mani di un governante saggio, sarebbe in linea di principio pienamente all'altezza degli standard di eccellenza richiesti da un buon governo politico. Infatti se la giustizia non può essere identica alla legalità, il solo titolo sufficiente per governare e rendere felice la città è la saggezza o la conoscenza dell'arte regia. Una tirannide benefica non è quindi condannabile *a priori* e si dimostrerebbe anzi essere superiore al governo della legge rispettando la natura extralegale della giustizia che equivale al giudizio del governante assoluto che sa che cosa è bene per ciascuno. La forma 'universale ed imperativa' della

17 Cfr. Strauss, *On Tyranny*, pp. 42-44, 51-52, 56, 110, nota 35, 115, nota 40, trad. it. pp. 76-78, 86-87, 92, 344, nota 10, 352, nota 40; Strauss, «Restatement on Xenophon's *Hiero*», pp. 47-48, 64.

18 Strauss, «Restatement on Xenophon's *Hiero*», p. 68.

legge è infatti il limite intrinseco della sua razionalità: paragonata all'eventuale giudizio assennato pronunciato *hic et nunc* la legge appare essere un governante cieco (cfr. Plat. *Pol.* 294a10-c4).

> Se le cose stanno così, il governo 'costituzionale', in particolare il governo derivato da elezioni, non è essenzialmente più legittimo del governo tirannico, il governo derivato dalla forza o dall'inganno. Il governo tirannico tanto quanto il governo 'costituzionale' sarà legittimato nella misura in cui il tiranno o i governanti 'costituzionali' ascolteranno i consigli di chi 'parla bene' perché 'pensa bene'.[19]

Tuttavia la tirannide benefica è un regime utopico, in fondo la promessa di un poeta, data l'altissima improbabilità che governo e saggezza possano mai coincidere: in primo luogo, sostiene Strauss, un tiranno in quanto tale è un governatore che non riesce a legittimare definitivamente il proprio potere, restando così un governatore imperfetto; in secondo luogo i saggi non desidereranno mai governare, e tanto meno potranno trovare chi li costringa a farlo. L'insegnamento tirannico perciò non deve assolutamente essere confuso, scrive Strauss, per una dottrina dalla valenza pratica, o per il progetto di un regime futuro; la sua forza sta infatti nel mettere a nudo il limite naturale della città:

> L'insegnamento 'tirannico' – l'insegnamento che espone l'idea secondo cui si possa sostenere un argomento a favore della tirannide benefica, e perfino per una tirannide benefica che sia stata originariamente istituita con la forza o l'inganno – ha quindi un significato puramente teorico. Non è altro che la più forte espressione del problema della legge e della legittimità. [...] L'insegnamento 'tirannico' [...] serve non allo scopo di risolvere il problema del miglior ordine politico, ma a portare alla luce la natura delle cose politiche. [...] la giustizia legale è una giustizia imperfetta e più o meno cieca. [...] Nella misura in cui la città è la comunità tenuta assieme, anzi, costituita dalla legge, la città non può anche aspirare al supremo livello morale e intellettuale raggiungibile da certi individui.[20]

Nella lettura straussiana l'argomento senofonteo, pur confermando la superiorità pratica del *rule of law*, induce a ridimensionare drasticamente l'attaccamento e la lealtà dovuti nei confronti di ogni regime che, come quello democratico di Atene, richieda un'adesione ed una dedizione incondizionate alle proprie leggi, e che quindi identifichi la giustizia con la

19 Strauss, *On Tyranny*, pp. 74-75, trad. it. p. 113.

20 Strauss, *On Tyranny*, pp. 76, 99; trad. it. pp. 114, 141.

legalità.[21] Il pessimismo politico che si genera nell'anima dei giovani potenziali filosofi, cui l'insegnamento tirannico è rivolto, fa maturare in loro il massimo distacco possibile dalla città, indebolendone lo spirito civico. La conversione alla filosofia di giovani ambiziosi dotati di buona natura inizia quindi con una sorta di 'esodo': la costitutiva incapacità da parte della città di essere all'altezza della vera giustizia ed eccellenza umane mostra il limite della città, la cui autorità merita quindi solo un'obbedienza condizionata dato che, come dimostra l'insegnamento tirannico, la giustizia non è identica alla legalità o al rispetto della legge, quanto ad una forma di beneficenza di cui in realtà solo un saggio è davvero capace.[22] In questo senso il dialogo senofonteo abbatte discretamente l'autorità dei *dogmata poleos* per esporre le menti più promettenti al fascino della vita contemplativa. Ma se pensiamo al fatto che la responsabilità sociale del filosofo, che in quanto essere umano non può fare a meno del beneficio materiale derivante dalla vita in comune, gli suggerisce di moderare il proprio discorso, assecondando quelle inclinazioni degli uomini favorevoli alla buona vita politica, allora ci rendiamo conto che il *Gerone* è un'opera davvero audace, tale da rasentare una spregiudicatezza quasi machiavelliana – pur restando entro i confini della moderazione classica: infatti l'insegnamento tirannico è deducibile esclusivamente per implicazione, e il suo vero significato sta più in quello che indirettamente nega che non in quello che direttamente afferma.[23]

Stabilita la ragione per cui «legge e legittimità sono problematiche dal punto di vista superiore, ovvero dal punto di vista della saggezza»,[24] va compresa la svalutazione della vita politica e della virtù tipica del *gentleman* indirettamente implicata dalla lode della tirannide benefica. Per questo è necessario accedere alla prospettiva filosofica sulle faccende umane, nel suo impressionante differire da quella del buon cittadino.

21 A partire da considerazioni come queste Strauss interpreta la dottrina socratica che identifica il giusto con il legale come un insegnamento essoterico. I contesti in cui Socrate identifica la giustizia con il rispetto delle leggi cittadine sono contesti che costringono Socrate alla massima prudenza politica, nel proprio interesse e nell'interesse della città. Il fatto stesso di poter mettere in questione la bontà di una legge definendola 'legge ingiusta' conferma in senso prefilosofico la trascendenza del bene e del giusto secondo natura rispetto alla mera legalità. In ultima istanza il cuore dell'interrogazione filosofica attorno alle cose umane è il problema del bene in sé, ovvero del bene secondo natura, e di conseguenza il problema dell'ordine.

22 Cfr. Strauss, *On Tyranny*, pp. 72-76, trad. it. pp. 110-115; Strauss, «Restatement on Xenophon's *Hiero*», pp. 43-45, 53, 61.

23 Cfr. Strauss, *On Tyranny*, p. 24-25, trad. it. p. 58: «Confrontando l'insegnamento del *Principe* con quello trasmesso mediante il *Gerone*, si può cogliere molto chiaramente la differenza sottilissima e tuttavia decisiva tra la scienza politica socratica e la scienza politica machiavelliana. [...] il *Gerone* segna il punto più stretto di contatto fra la scienza politica premoderna e quella moderna»; inoltre Strauss, «Restatement on Xenophon's *Hiero*», p. 41.

24 Strauss, *On Tyranny*, p. 99, trad. it. p. 141.

3 Morire al mondo delle cose umane

Dato che l'insegnamento tirannico è l'articolazione teorica del problema della legittimità e non un progetto pratico, Strauss sostiene che il confronto tra il saggio ed il tiranno rappresenta piuttosto l'occasione per un radicale confronto tra la vita politica e la vita filosofica. Da questo confronto emerge e colpisce anzitutto il cinismo, in parte simulato, del saggio, un atteggiamento tuttavia che presuppone un distacco fondamentale. È la contemplazione a liberarlo dalla passione per le faccende politiche, a renderlo il più autosufficiente possibile per quanto è dato alle capacità di un essere umano, a farlo partecipe di un bene vero, imperituro: la conoscenza.[25] La sua felicità non dipende dalla volubilità delle cose umane ma per quanto possibile solo da lui stesso.[26] Non è immune all'invidia e ai sospetti del volgo, come dimostra il caso di Socrate, ma a differenza dell'uomo politico non è costretto ad asservirsi alla città per ottenere ciò che desidera. La felicità del filosofo, di conseguenza, è superiore alla felicità dell'uomo politico perché la ricerca di questa forma di autosufficienza conduce ad una superiore libertà che lo rende indipendente da ogni bisogno sociale che oltrepassi la soglia del sostentamento. Onore e ammirazione, per quanto innegabilmente gratificanti, non possono garantire una felicità perfetta all'uomo veramente ambizioso, al filosofo. Il desiderio di onore, per quanto si emancipi da legami particolarizzanti dell'amore e non sia a questo riducibile perché richiede la coltivazione dell'eccellenza, non si libera dal mondo delle faccende umane, da quanto appare effimero e dominato dall'irrazionalità delle passioni agli occhi

25 Il dialogo fra il tiranno e il poeta su come si debba vivere, ovvero se la vita degna di essere vissuta sia la vita politica o la vita filosofica, è una determinata versione della classica domanda socratica sulla vita giusta. La risposta a questo interrogare, nel giustificare la vita filosofica come la vita autenticamente giusta e felice, deve essere la conclusione dell'esame dialettico del senso comune, o delle opinioni che costituiscono il punto di vista del cittadino. Una eventuale deduzione condotta a partire da 'principi primi' equivarrebbe ad una confusione di piani, nell'attingere ad una modificazione della conoscenza naturale del mondo delle cose umane. La filosofia infatti deve comprendersi politicamente come forma di vita evitando di cadere in una *petitio principii*: paradossalmente, l'eventuale perfetta conoscenza e comprensione della causa o delle cause del tutto assumerebbe la giustizia e la bontà della vita filosofica *de facto* senza giustificarla *de jure*. È per questo motivo che essa può acquisire conoscenza di sé solo di fronte al tribunale delle autorità della città. L'affermazione delle ragioni del *bios theoretikos* ha la forma di un *elenchos* che dimostra definitivamente, seguendo la stessa logica della vita politica orientata alla ricerca della felicità, come la filosofia sia la soluzione impolitica al problema posto e non risolto dalla città: questa analisi dialettica fonda razionalmente la possibilità e la necessità della vita filosofica di fronte alle sue alternative fondamentali e più intransigenti. Cfr. Meier, *Warum Politische Philosophie?*, pp. 22-23; Meier, *Das theologisch-politische Problem*, pp. 21, 24; Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und Der Begriff des Politischen*, p. 184; Gourevitch, «Philosophy and Politics», pp. 316-318.

26 Cfr. Strauss, *On Tyranny*, pp. 84-85, 90, 101, trad. it. pp. 124-125, 131, 143; Strauss, «Restatement on Xenophon's *Hiero*», p. 66.

della saggezza. Se essere grati nei confronti del proprio benefattore è giusto ma non necessario, allo stesso modo la virtù può suscitare tanto l'ammirazione quanto la nociva invidia altrui. Niente è più evidente del fatto che gli uomini possano comportarsi ingiustamente o irrazionalmente. Il filosofo è immune all'attrazione per gli esseri umani e per la politica, ed è solo indirettamente un benefattore: è dominato da un desiderio che gli permette di restare indifferente ad ogni faccenda mondana, fatta eccezione per quanto necessario alla sopravvivenza fisica. Non fosse per i bisogni del corpo, egli trascenderebbe totalmente l'orizzonte della città; la finitezza della natura umana lo tiene tuttavia legato ad una dimensione che non suscita in lui alcun interesse intrinseco: egli può amare l'uomo come *eidos*, come specie naturale, ovvero come oggetto di conoscenza, ma non come questo o quell'uomo in particolare.[27] Una dominante passione per la conoscenza non richiede, ed invero esclude, l'*eros* umano. È una forma molto peculiare di passione o desiderio, il cosiddetto '*eros* socratico', alla radice della vita filosofica, la vita felice e la più libera che sia concessa ad un essere umano, talmente libera da essere possibile per assurdo anche nel regime utopico del tirannico benefico: un filosofo può di fatto essere felice anche privo della libertà politica. La legge in quanto garante di questa libertà non è necessaria alla ricerca della saggezza perché la libertà civile non è un requisito essenziale della felicità filosofica, la felicità di una vita privata, come d'altro canto la filosofia non è necessaria alla prosperità della città reale governata dalla legge. Tuttavia il filosofo non è un semplice uomo privato, come può esserlo un Iscomaco qualsiasi. Per chiarire questo aspetto è necessario richiamare l'insegnamento socratico secondo cui non vi sarebbe una differenza essenziale fra famiglia e città. La differenza fra l'uomo privato che cura il proprio patrimonio e l'uomo politico che si occupa del bene pubblico è una differenza di grado, non di natura. Simonide identifica a fondamento del desiderio del tiranno per il potere un forte ed inestirpabile attaccamento agli esseri umani. Il caso dell'uomo politico non tirannico (e quindi anche dell'uomo privato che governa l'*oikos*) non è diverso. L'uomo politico in quanto tale è caratterizzato dal fatto di conferire una «assoluta importanza all'uomo e alle cose umane».[28] Un tale livellamento, che sembra inaccettabile dal punto di vista della vita politica, è il risultato di un'astrazione che mette in evidenza il denominatore comune alle vite del cittadino privato e del governatore, operazione che mostra l'essenziale alterità della filosofia rispetto ad entrambe. Questa astrazione si ripresenta nel parallelismo, evidenziato da Strauss, fra il dialogo sulla tirannide e l'*Economico*: entrambe le opere di Senofonte sono dedicate

27 Cfr. Strauss, «Restatement on Xenophon's *Hiero*», p. 59.

28 Strauss, «Restatement on Xenophon's *Hiero*», p. 59.

all’arte del ‘governo monarchico’, e solo per dei motivi secondari la seconda non sarebbe stata intitolata *Politico*.[29]

Il *bios theoretikos* deve nonostante tutto fare il conto con i propri limiti, i bisogni del corpo e la debolezza dell’intelletto, dal momento che un filosofo non cessa di appartenere al genere umano. In primo luogo, i bisogni del corpo rendono necessaria la vita in una società chiusa. Egli non può fare a meno della città:

> Il radicale distacco del filosofo dagli esseri umani deve quindi essere compatibile con un attaccamento agli esseri umani. Nel tentare di trascendere l’umanità [...] o nel tentare di far sì che il morire ed essere morto alle cose umane diventi la sua unica occupazione, il filosofo non può fare a meno di vivere come un essere umano che in quanto tale non può essere morto agli interessi umani, sebbene la sua anima non riposi in questi interessi. Il filosofo non può dedicare la sua vita al proprio lavoro se altre persone non si prendono cura dei bisogni del suo corpo. La filosofia è possibile solo in una società in cui ci sia la ‘divisione del lavoro’.[30]

Dal momento che la vita teoretica è dominata da un dispotico desiderio di conoscenza, essa diventa giocoforza una vita di specializzazione. Il filosofo si concentra sull’unica cosa veramente irrinunciabile e non si lascia distrarre dalla propria impresa se non per una stretta necessità. Un filosofo non può e non vuole, se non suo malgrado, dedicarsi ad altro: tanto meno governare la città. La divisione del lavoro diventa quindi il requisito indispensabile di una città in cui possa fiorire la vita teoretica. Questo non invalida la tesi secondo cui, nella lettura straussiana, la libertà politica non è indispensabile alla virtù autentica. Paradossalmente sotto il governo di un tiranno benefico, nel cui regime la giustizia degli scambi viene preservata anche in assenza della legge, la divisione del lavoro resta garantita e la vita contemplativa può trovare il suo spazio.[31] Ad ogni modo, compito della filosofia politica resta quello di tutelare le condizioni di possibilità della vita contemplativa e di far apparire pubblicamente il filosofo come un buon cittadino, nonostante l’abisso che lo separa dai molti. Dal punto di vista del cittadino, la virtù è *sophrosyne*, da intendere come giustizia

29 Cfr. Strauss, *On Tyranny*, pp. 32-33, 91, 107, nota 10, trad. it. pp. 65-67, 132, 340, nota 10; Strauss, «Restatement on Xenophon’s *Hiero*», p. 59: «La differenza fra l’uomo politico e l’uomo privato consiste nel fatto che, nel caso del primo, l’attaccamento indebolisce tutti gli interessi privati; l’uomo politico è consumato dal desiderio erotico, non per questo o quell’essere umano, o per pochi, ma per la grande moltitudine, per il *demos* [...], e in principio per tutti gli esseri umani».

30 Strauss, «Restatement on Xenophon’s *Hiero*», p. 60.

31 Cfr. Strauss, *On Tyranny*, pp. 74-75, trad. it. pp. 113-114.

(rispetto della legge della città) e pietà (ottemperanza dei doveri nei confronti degli dei).[32] Dal punto di vista filosofico, virtù è conoscenza, e la moderazione è l'effetto necessario di una vita perfettamente razionale. L'aspetto esteriore delle due forme di moderazione è quasi indistinguibile ed è la loro radice ad essere differente; per gli uomini è coercizione ed abitudine, per il filosofo giudizio ed inclinazione naturale:

> il filosofo è immune al più comune e più potente dissolvente del naturale attaccamento dell'uomo all'uomo, il desiderio di avere più di quanto già si abbia e in particolare di avere più di quanto abbiano gli altri, poiché egli possiede la più grande autosufficienza che sia umanamente possibile. Il filosofo non farà quindi del male a nessuno.[33]

Il desiderio sovrano dell'anima filosofica delimita il desiderio del corpo allo stretto necessario. Un'ambizione superiore, nel distoglierne lo sguardo dai beni desiderati dai molti, libera il filosofo dalla principale fonte di ingiustizia, allo stesso modo in cui lo libera da un assoluto attaccamento agli esseri umani e quindi dalle grandi speranze e delusioni connaturate ad ogni agire politico.

Monade impolitica precipitata nel mondo degli uomini, il filosofo socratico di Strauss resta legato agli esseri umani per un ulteriore motivo, segnato dal limite dell'intelletto. È quest'ultimo il fondamento dell'amicizia filosofica.[34] L'amicizia emerge come bene molto grande ed intrinsecamente piacevole nel confronto con la patria, che non viene descritta come piacevole. Essa è piuttosto legata alla coercizione esercitata dalla legge: il suo valore intrinseco consiste nel liberare i cittadini dalla paura della morte violenta, paura che viene di fatto sostituita con la paura della legge e delle autorità. In questa sostituzione il cittadino guadagna in termini di sicurezza, e la sicurezza assieme alla fiducia reciproca sono le condizioni di possibilità di ogni qualsivoglia forma di piacere. Non è ad ogni modo il *civis qua civis* a poter ritenere l'amicizia cosa più degna di valore rispetto alla patria. L'amicizia è un bene essenzialmente impolitico. Preferire l'amicizia alla patria significa accordare un valore nettamente superiore alla vita privata rispetto alla città, e la vita felice *tout court* è stato dimostrato essere quella del filosofo, una vita essenzialmente privata. Il filosofo non può quindi che preferire gli amici (quindi anche stranieri) ai compatrioti in quanto tali.[35] L'amicizia è infatti la condizione necessaria affinché possa

32 Cfr. Strauss, *On Tyranny*, pp. 71-72, 104, trad. it. pp. 109-110, 146.

33 Strauss, «Restatement on Xenophon's *Hiero*», p. 61.

34 Cfr. Strauss, «Restatement on Xenophon's *Hiero*», pp. 61-62.

35 Cfr. Strauss, *On Tyranny*, pp. 96-98, trad. it. pp. 137-140; Strauss, «Restatement on Xenophon's *Hiero*», pp. 61-63.

avere luogo il confronto, ovvero il dialogo risoluto ma sereno, attorno ai problemi teoretici che occupano la mente dei filosofi. La filosofia non può evitare un esame aperto e intersoggettivo, pena il rischio di confondersi con una sorda forma di idiotismo. Nella risposta a Kojève sul problema della certezza e della verità, Strauss rende perfettamente esplicito il punto di vista della vita filosofica: alla ricerca della saggezza non è necessaria la chiusura della setta, il pregiudizio enfatico di un partito o il dialogo inconcludente nell'ambito di una relativistica Repubblica delle Lettere. La verità oggettiva che anima la filosofia, la conoscenza della propria ignoranza riguardo alle cose più importanti, implica che il confronto sui problemi fondamentali possa essere condotto solo fra uomini animati dallo stesso spirito zetetico, ovvero scettico nel senso socratico, che li governa nella ricerca della saggezza. Si può quindi essere amici filosofici pur appartenendo a 'sette' differenti.[36] Il poter confutare dialetticamente degli uomini comuni non è soddisfacente quanto il poter dialogare con un altro competente amante della filosofia, e perciò lo scopo della filosofia può essere perseguito al meglio in compagnia di filosofi maturi o potenziali. Nel caso dei potenziali filosofi, si tratta di giovani in cui il filosofo riconosce i tratti di una buona natura. Egli li deve educare alla *skepsis*, sottraendoli alla vita politica. Il filosofo è costretto in quanto tale a corrompere dei giovani ed indebolire inevitabilmente la città: il desiderio di onore o ammirazione in un giovane, desiderio naturale che precede una qualsiasi educazione filosofica, è il fondamento naturale per il desiderio di virtù o eccellenza e la filosofia politica, in qualità di introduzione alla vita teoretica, adempie al compito di attrarre dei giovani promettenti mostrando loro la vera virtù, che non appartiene al gruppo delle virtù etiche coltivate con l'abitudine. Questa spiegazione non chiarisce tutti quei casi in cui Socrate intrattiene delle conversazioni che non gli comportano alcun beneficio, né in termini di ricerca né in termini di persuasione ed amicizia politica. Sono casi in cui, ipotizza Strauss, è immediato il piacere nella contemplazione di un'anima virtuosa, ben ordinata, che rispecchia perciò l'ordine eterno, il *kosmos*.[37] La questione viene però lasciata aperta: solo un saggio che già conosca perfettamente l'ordine del mondo può riconoscerlo in un'anima umana.[38] Resta il fatto che l'attività filosofica, nel percepire un progresso verso la saggezza che può essere verificato nel confronto con il volgo o con

36 Cfr. Strauss, «Restatement on Xenophon's *Hiero*», pp. 54-56.

37 Si tratta forse di un'ipotesi *ad hoc* che spiegherebbe la natura dell'ammirazione? Quantomeno non si tratterebbe di una riduzione del bene a piacere, perché la contemplazione della virtù è un bene piacevole: cfr. Strauss, *Natural Right and History*, pp. 128-129, trad. it. pp. 138-140. Per una analisi della dialettica Totalità/Parte nel pensiero di Strauss, e su come questo problema emerga necessariamente dall'indagine sull'ordine morale delle cose umane, vedasi Gourevitch, «Philosophy and Politics», pp. 281-294, 313-314.

38 Cfr. Strauss, «Restatement on Xenophon's *Hiero*», p. 62.

altri filosofi, è intrinsecamente piacevole e gratificante. Questo piacere, anche nella forma privata dell'ammirazione di sé, è correlato all'attività teoretica del filosofo, non al suo agire politico, e completa la felicità della vita contemplativa: l'attività più elevata nella gerarchia delle potenzialità umane non è separabile dal sommo piacere procurato dal suo esercizio. Un filosofo gode, imperturbato, di questa umana autosufficienza, come un dio tra gli uomini.[39]

4 Fine della Storia o fine del Moderno?

Registrata la totale estraneità di principio fra città e filosofia nel pensiero straussiano, la presa di posizione di Alexandre Kojève nel suo saggio-recensione a *On Tyranny* appare dominata per contro da un «attaccamento incondizionato alle faccende umane»:[40] il sapere assoluto, lo scopo ultimo della filosofia, è coevo all'annullamento dell'opposizione politica tra amico e nemico, o all'instaurazione del regime definitivo comprendente tutta l'umanità. Lo Stato universale ed omogeneo kojèviano, interpretato da Strauss nei termini della dottrina del miglior regime, è il solo in cui ad ogni individuo verrebbe riconosciuta la propria dignità ed in cui l'umanità

39 Cfr. Strauss, «Restatement on Xenophon's *Hiero*», pp. 48, 66-67; Pippin, *Idealism as Modernism*, 241-42. Sul tema della felicità perfetta della vita filosofica, vedasi l'opera di Meier, *Über das Glück des philosophischen Lebens*. Pur analizzando estesamente un autore fondamentale per Strauss, ma per il quale il filosofo di Kirchhein ha sempre mantenuto delle forti riserve a causa della problematica dipendenza di Rousseau nei confronti della moderna scienza della natura, Meier riesce a far emergere chiaramente i lineamenti di una felicità perfetta attingibile nella vita contemplativa – una forma di vita essenzialmente autosufficiente, grazie alla quale il filosofo diventa una totalità concentrata su sé stessa, e che riporta alla mente il motore immobile, il dio dei filosofi: si vedano in particolare le pp. 158-161. Mi permetto di avanzare l'ipotesi, che non è esplorabile in questa sede, secondo cui la teologia naturale può essere interpretata, in determinati casi, come forma di autocomprensione della vita filosofica. Sulla necessità di approfondire il rapporto fra Strauss e Rousseau si vedano dello stesso autore *Die Denkbewegung von Leo Strauss*, pp. 34-43; Pippin, *Idealism as Modernism*, pp. 224-232.

40 Strauss, «Restatement on Xenophon's *Hiero*», p. 77. Per un confronto serrato fra la concezione del desiderio come *eros* (desiderio di completezza) e come *désir* (attività negativa del lavoro) nel dibattito fra Strauss e Kojève, si veda Singh, *Eros Turannos*, pp. 1-2, 17-18, 64, 115-122, 130-132. Particolarmente significative sono le conclusioni tratte dall'autore su quella che si può definire una generale ipotesi metafisica deducibile dalle varie forme di *eros* interpretate da Strauss nei testi platonici, su tutti *Repubblica* e *Simposio*. Secondo Singh da tale lettura emergerebbe un'immagine della Totalità o Tutto (*whole*) in cui il piano psicologico, cosmologico e teologico condividerebbero una struttura tripartita che richiama le tre nature o aspetti dell'anima platonica (p. 122). Lo stesso paragrafo finale del *Restatement* sembra suggerire all'interprete una chiave ermeneutica che tenga conto di un'irriducibile contrapposizione metafisica tra il pensiero politico platonico e il pensiero politico moderno/hegeliano. Sullo stesso confronto si veda Pippin, *Idealism as Modernism*, pp. 245-246; su come l'*eros* si possa rivolgere a qualcosa che trascende l'individuo ma che in qualche misura gli appartiene, cfr. le profonde osservazioni di Fussi, *La città nell'anima, inter multa alia*, pp. 218-219.

possa essere pienamente soddisfatta, ovvero felice.[41] Per Kojève l'azione storica dei tiranni ispirati dalla filosofia greca e dalla secolarizzazione del cristianesimo è l'indispensabile dispositivo di innesco dell'omogeneizzazione e universalizzazione del regime dei liberi che implica il superamento dei confini sacri della tradizionale comunità chiusa e della dimensione dei molteplici *nomoi*. I limiti che obbligano gli uomini a formare dei gruppi esclusivi in concorrenza tra loro sarebbero quindi solo contraddizioni storiche e non ineliminabili necessità naturali.[42] La vicenda umana, partendo dall'orda primordiale per arrivare alla completa razionalizzazione dello Stato mondiale, sarebbe la storia dello sviluppo politico, o dell'incarnazione, dell'idea filosofica e cristiana di umanità: la storia è perciò un *progresso* la cui ricapitolazione e comprensione concettuale, incarico del filosofo, può maturare finalmente in saggezza a processo compiuto. A chi invece ritiene insuperabile il divario che separa i pochi saggi dalla moltitudine, ovvero stima essere irrisolvibile l'opposizione naturale tra pensiero e società e a maggior ragione il conflitto tra le diverse comunità politiche, uno Stato universale ed omogeneo appare essere la forma più estrema e temibile di dispotismo orientale. Per costui la convinzione fondamentale che contraddistingue la modernità, ovvero che esista una necessaria armonia tra il progresso sociale e il progresso intellettuale, è una fede illusoria e pericolosa. La distanza tra le posizioni rappresentate rispettivamente da Strauss e Kojève raggiunge qui la massima estensione.[43]

41 Cfr. Strauss, «Restatement on Xenophon's *Hiero*», pp. 51, 70-71.

42 Cfr. Strauss, «Restatement on Xenophon's *Hiero*», pp. 60-61. Che la città non sia un ente naturale emerge tuttavia anche da ogni scritto straussiano – lo stesso vale per la famiglia, che è solo *meno* artificiale della città: in questa differenza di grado ritorna con coerenza la visione socratica che non distingue specificamente fra città e famiglia. Tutto ciò non impedisce che un determinato regime (che in quanto tale è artificiale, prodotto dell'arte regia) possa assecondare certe inclinazioni naturali degli uomini più di un altro.

43 Cfr. Strauss, «Restatement on Xenophon's *Hiero*», pp. 52-53, 70-74. Il carattere problematico di una scienza esclusivamente contemplativa è al cuore dell'analisi condotta da Grant, «Tyranny and Wisdom», in particolare alle pp. 60-72. Il giudizio diffidente e negativo del pensiero classico nei confronti del dominio tecnologico della natura votato al miglioramento delle condizioni di vita dell'umanità si scontra con il progetto moderno di emancipazione dell'uomo dalla schiavitù naturale, ovvero dalla originaria situazione di scarsità. Come questo progetto sia legato in maniera ambigua al principio biblico di giustizia e carità universale è quanto sembra emergere fra le righe della risposta straussiana a Kojève. È ipotizzabile, secondo Grant, che il progetto della modernità sia stato interpretato da Strauss come figlio ribelle della stessa moralità biblica con cui ha tentato ripetutamente di rompere. Se il rifiuto delle intransigenti istanze della legge divina costituisce il lato ferocemente polemico della relazione fra cristianesimo e modernità, d'altro canto solo un'esigenza morale può asservire la scienza agli scopi della comunità politica e quindi umana, trasformando la contemplazione in dominio tecnologico. In questo senso, avrebbe ragione Strauss nell'affermare che la crisi della modernità giunge al culmine nella critica di Nietzsche, la quale può essere concentrata nell'osservazione secondo cui alla fede tradizionale è sopravvissuta una fede incompleta nella morale biblica – morale che ha ragion d'essere solo a partire da un Dio onnipotente e

Le radici di una tale opposizione vanno rintracciate nella differenza fra due visioni contrapposte del rapporto fra pensiero e società. Strauss riconosce nell'insegnamento hegeliano riletto da Kojève il complesso e raffinato avanzamento della tendenza moderna di emancipazione delle passioni, secondo cui il coordinarsi dei bisogni istintivi degli uomini, guidato dall'astuzia della ragione, assicura il raggiungimento del regime giusto in cui vengono tutelati gli interessi fondamentali ed autentici di ogni essere umano. Il pensiero di Hobbes sotto questo aspetto resta fondamentale. È la sua dottrina dello Stato di natura a costituire uno dei cardini del dibattito fra i due filosofi. Lo *status naturae* in cui l'essere umano viene immaginato privo della coscienza di vincoli sacri o animato dal solo desiderio di riconoscimento astrae altresì dalla differenza antropologica più rilevante dal punto di vista politico allo scopo di poter pensare un terreno più umile ma più stabile su cui porre le basi della civilizzazione moderna: l'estremo bisogno di sicurezza ed efficacia politica richiede il ridimensionamento degli scopi perseguibili dagli uomini e l'orientamento all'applicabilità universale piuttosto che alla perfettibilità morale.[44] Per Strauss e per i classici invece la differenza naturale fra gli uomini nella capacità di diventare saggi (ovvero la differenza tra filosofi e non-filosofi) è la distinzione politicamente decisiva, non colmabile da nessun tipo di educazione. Da questa differenza antropologica[45] viene dedotta l'impossibilità dell'illuminismo, ovvero della

imperscrutabile che la imponga. Al moderno rifiuto della fede tradizionale *deve* quindi seguire la progressiva scomparsa della fede nella morale biblica, e quindi un ridimensionamento del valore accordato a umiltà e carità. Sullo stesso tema cfr. Ranieri, *Disturbing Revelation*, pp. 170-185, che si pronuncia criticamente nei confronti del razionalismo di Strauss preferendo l'impostazione teistica o cristiana di Voegelin e Girard.

44 Cfr. Strauss, «Restatement on Xenophon's *Hiero*», pp. 49-50, 75. Un ampio studio sul ruolo giocato dall'economia moderna nella ricostruzione straussiana delle diverse ondate della modernità si trova in Minowitz, «Machiavellianism Come of Age?». Sul problema del rapporto fra liberalismo e cristianesimo nel pensiero di Strauss, si veda Cubeddu, *Tra le righe*, in particolare il secondo capitolo che analizza in modo eccellente la natura atea e neutralizzatrice della prima ondata inglese della modernità e la sua copertura essotericamente 'cristiana'.

45 Cfr. Strauss, «Restatement on Xenophon's *Hiero*», p. 64. Il problema politico fondamentale è la differenza naturale (ineliminabile) fra filosofi e non filosofi: l'argomento di Strauss prescinde perciò dalla soluzione dei grandi problemi metafisici della filosofia – i quali in quanto problemi 'eterni' sono il presupposto della filosofia stessa. Al proposito non sembra condivisibile la tesi di Rosen, *Ermeneutics as Politics*, p. 121, che mostra insofferenza per una presunta vaghezza del discorso straussiano su questioni 'tecniche' o 'aristotelizzanti'. Su tutto, l'autore sembra confondere le necessità della vita filosofica nella dimensione del politico con i problemi metafisici che appartengono a tutt'altro piano. L'impresa di Strauss riguarda la vita filosofica come problema politico e quindi necessariamente antecedente dal punto vista sia logico che cronologico la saggezza: il solo compito fondativo della filosofia politica consiste nel dimostrare che la filosofia è *the one thing needful*. Per una critica dell'interpretazione volontaristica di Rosen della filosofia straussiana, cfr. Meier, *Das theologisch-politische Problem*, pp. 37-39; per una ricostruzione del problema della vita filosofica nel pensiero di Strauss, cfr. Smith, «Philosophy as a Way of Life».

diffusione della conoscenza autentica sulla cui base raggiungere quell'accordo universale sui principi fondamentali che eliminerebbe ogni ragione di conflitto politico e che quindi spalancherebbe le porte all'avvento di uno Stato comprendente l'umanità intera: quest'ultimo, eventualmente, potrebbe essere solo il risultato di una forma planetaria di oscurantismo o livellamento senza precedenti.[46] Nella misura in cui la filosofia politica fa astrazione da questa differenza, o al contrario ne faccia la chiave di volta del suo edificio, è possibile distinguere tra quei filosofi che dalla politica si aspettano la soluzione del problema umano e quelli che con fermezza scelgono il distacco dalla città.

In un certo senso l'appiattimento della differenza antropologica era stato anticipato da Machiavelli, che pare restringere gli orizzonti dell'agire umano sotto il punto di vista più importante – egli sembra deliberatamente astrarre da 'Socrate', dal *bios theoretikos*, rompendo radicalmente con l'orientamento classico della filosofia politica che vedeva nella vita del saggio il suo tema più elevato.[47] Naturalmente ciò non vuol dire che la vita contemplativa *tout court* scompaia nell'epoca moderna. La svolta consisterebbe nel fatto che essa non resterebbe, alla maniera dei classici, al centro della riflessione filosofica sulle cose umane. Stando alla lettura polemica straussiana, la filosofia moderna avrebbe quindi progressivamente smarrito la propria consapevolezza politica, nonostante la sua istanza originante guardasse proprio alla libertà pubblica del filosofare. Essa sarebbe tornata nel *phrontisterion* con l'intenzione di elaborare una dottrina politica, una 'ingegneria sociale' grazie alla quale instaurare il regime giusto ovunque, in ogni circostanza, sfruttando l'applicazione tecnologica della scienza moderna e la divulgazione delle conoscenze, garantendo la radicale libertà del filosofo dalla supervisione morale dell'autorità teologico-politica nell'atto di estenderla politicamente a tutti gli esseri umani.[48] La storia diventa così il banco di prova dell'esperimento moderno, e non più la fonte primaria dell'esperienza nel governo delle cose umane; è nella storia e per mezzo

46 Cfr. Strauss, «Restatement on Xenophon's *Hiero*», pp. 52-53; Strauss, *Natural Right and History*, pp. 148-149, trad. it. pp. 160-161.

47 Cfr. Strauss, *On Tyranny*, pp. 24-25, 56, 106, note 1 e 5, trad. it. pp. 57-58, 91-92, 338, note 1 e 5; Strauss, «Restatement on Xenophon's *Hiero*», pp. 39-40.

48 Cfr. Meier, *Die Denkbewegung von Leo Strauss*, pp. 26 sgg. La conciliazione fra città e filosofia non è *impossibile* quanto *indesiderabile* – essa non può essere interpretata come un progresso nella misura in cui necessariamente implica anzitutto un grave indebolimento dell'istanza filosofica a favore dell'istanza politica, in secondo luogo addirittura di entrambe (si pensi al relativismo teoretico e pratico dell'epoca postmoderna). Cfr. anche Gourevitch, «Philosophy and Politics», pp. 322-323. Resta da valutare la possibilità secondo cui, per quanto l'azione politica della filosofia moderna abbia come scopo l'abolizione del peso politico delle differenze religiose, la stessa privatizzazione o liberalizzazione della fede nasconda tuttavia un'intenzione morale che in ultima istanza rimanda ad una antropologia di matrice biblica.

della storia che deve potersi realizzare il regime giusto.[49] La distanza dallo spirito classico può essere misurata considerando come un filosofo antico, minacciato di persecuzione in un regime tirannico, si sarebbe limitato a fare uso della retorica socratica per «indebolire gli ordini o dogmi dei governatori in tal modo da *guidare i potenziali filosofi verso i problemi eterni e irrisolti*»[50] o, se in pericolo di vita, alla fuga. Agli occhi di Strauss il problema sta quindi nell'inevitabile esito del progresso così com'è concepito secondo Kojève, rappresentante estremo della posizione moderna. L'uomo che apparirebbe *à la fin de l'histoire*, dopo il superamento di ogni contraddizione sociale, di ogni ostacolo al pieno riconoscimento, altro non sarebbe secondo Strauss se non *der letzte Mensch* di Nietzsche, sazio e ridotto allo stato semibestiale, incapace di sacrificio e serietà, sordo a qualsiasi cosa trascenda il soddisfacimento dei propri bisogni animali, preda della propria vanità, dominato da un dispotismo universale ipertecnologico e violento capace di plagiare le menti degli uomini e di estirparne sul nascere ogni germoglio di pensiero eterodosso.

Al di là dello sdegno che può provocare, e che tuttavia in quanto sdegno non rappresenterebbe ancora un argomento filosofico,[51] l'obiezione nietzscheana di Strauss evidenzia la presenza nel discorso kojèviano di gravi fragilità strutturali. L'impossibilità della felicità universale nello Stato mondiale omogeneo in cui l'umanità viene ridotta ad una unità di produzione e consumo viene confermata dal fatto stesso che si tratti di uno Stato e non di una società universale ed omogenea: lo Stato implica in quanto tale un elemento irriducibile di coercizione, ad esempio la polizia, e questo è reso necessario dal momento che non ogni essere umano agisce razionalmente o, altrimenti, non ogni essere umano può essere perfettamente soddisfatto nello Stato universale ed omogeneo in cui solo il capo o i capi del regime sono davvero liberi e nella reale condizione di essere felici.[52] L'assenza della possibilità di 'fare la storia' e la neutralizzazione di ogni agire politico corrispondono infatti al crollo dell'orizzonte vitale per gli uomini veri e per i *gentlemen*, quelle nature ambiziose che, come Gerone o Ciro, seppur con mezzi e modi diversi, animate dall'amor proprio anelano all'onore e alla gloria immortale.[53] Paradossalmente, lo Stato universale ed omogeneo, portato a compimento da un'umanità composta di lavoratori-guerrieri, si ritroverebbe svuotato di lavoro e conflittualità, ovvero di

49 Cfr. Strauss, «Restatement on Xenophon's *Hiero*», p. 75; Bloom, *The Closing of the American Mind*, pp. 294-295, trad. it. pp. 344-346.

50 Strauss, «Restatement on Xenophon's *Hiero*», p. 76, corsivo mio; cfr. Strauss, *On Tyranny*, p. 109, nota 14, trad. it. p. 342, nota 14.

51 Cfr. Meier, *Die Lehre Carl Schmitts*, p. 13.

52 Cfr. Strauss, «Restatement on Xenophon's *Hiero*», pp. 71, 74-75.

53 Cfr. Strauss, «Restatement on Xenophon's *Hiero*», p. 64.

quell'agire dialettico negativo che rende, per come Strauss legge Kojève, umano l'uomo. Se la possibilità di conflitto politico resta limitata a complotti di palazzo nelle 'guerre di successione',[54] la pressione esercitata sugli *aner* da questa soffocante impossibilità d'azione deve sfociare di necessità in una rivolta nichilistica di questi ultimi contro tale situazione disumana, decretando l'instabilità dell'eventuale Stato mondiale: un regime che, se dovesse mai instaurarsi, non potrebbe mai durare in eterno.[55] Ma ancora più importante è analizzare la situazione della vita filosofica in un mondo politicamente unificato. Il regime che, seppure destinato a lasciare insoddisfatta la gran parte degli umani, garantisce in linea di principio l'accesso al sapere assoluto, e quindi alla felicità almeno ai pochi che hanno i mezzi intellettuali per permettersela, è allo stesso tempo un regime da cui la vita filosofica verrebbe debellata per mano del potere totalitario del governante o tiranno finale. Una tale conclusione può essere sostenuta a partire dal presupposto, condiviso da entrambi i filosofi seppur con esiti contrari, secondo cui il saggio non vuole governare. Per Strauss il potere nello Stato universale ed omogeneo finirebbe naturalmente nelle mani di uomini non saggi che *a fortiori* impiegherebbero ogni mezzo a loro disposizione per annientare quelle forme di pensiero eterodosso che minacciano l'ordine sociale di un regime che nega l'esistenza di differenze essenziali tra gli esseri umani e che ha come situazione ideale di equilibrio l'appiattimento universale. La dissoluzione del politico, lungi dall'assicurare la felicità degli umani, comporterebbe inoltre e soprattutto il venir meno delle condizioni materiali della vita filosofica.[56]

Strauss fornisce così una ragione per non supportare la causa dello Stato universale ed omogeneo ed una per non disperare di fronte alla prospettiva reale del suo avvento, facendo costante riferimento alla natura umana, una natura che si presenta anzitutto come condizione e limite della felicità – come impossibilità di disporre totalmente della 'materia umana', di progettare e realizzare un regime senza tener conto della potenza del caso e delle passioni e, soprattutto, delle peculiari ambizioni ed inclinazioni di alcuni individui.[57] Potere e saggezza non potranno mai coincidere, come già sapevano gli antichi, se non per una *dispensation of fate*, e il miglior regime realizzabile nella pratica resta il governo della legge in una 'società chiusa', governo naturalmente integrato dall'azione di uomini politici aristocratici, ben educati alla virtù civica.[58]

54 Cfr. Strauss, «Restatement on Xenophon's *Hiero*», p. 74.

55 Cfr. Strauss, «German Nihilism», pp. 360-361, trad. it. pp. 116-117.

56 Cfr. Strauss, «Restatement on Xenophon's *Hiero*», pp. 72, 75-77.

57 Cfr. Strauss, «Restatement on Xenophon's *Hiero*», pp. 71-74.

58 Cfr. Strauss, «Restatement on Xenophon's *Hiero*», pp. 36, 53.

5 Conclusione

Ci si ritrova quindi al punto di partenza, ovvero alla questione riguardante la rilevanza, nel mondo del provincialismo globale, dell'insegnamento senofonteo sulla tirannide. Come è emerso in queste note, soprattutto prendendo in considerazione gli esiti aporetici del pensiero politico moderno, le discrete condizioni della libertà umana, che Strauss identifica con la libertà della vita filosofica, vengono messe in pericolo dalla piega politica e attivistica del pensiero e dai suoi effetti collaterali. Lo storicismo che ha trionfato con la divulgazione dell'esistenzialismo nel XX secolo può essere compreso come esito tardo e fallimentare della radicale politicizzazione dell'illuminismo che ha affidato al progresso storico il compito di colmare il divario tra *pensiero* e *società*. Lo storicismo nega di principio la possibilità stessa della *skepsis* nel suo senso più autentico, come abbandono della caverna – o delle opinioni autorevoli della città – da parte del filosofo in favore della ricerca della verità perché il pensiero non sarebbe altro che un'espressione dello spirito della propria epoca e società. Lo studio storico che Strauss ha dedicato all'arte della scrittura di Senofonte mostra per contro come la vita filosofica richieda l'utilizzo di una specifica strategia di difesa nei confronti della società e, al contempo, un movimento di pensiero che trascenda le opinioni autorevoli del proprio tempo. In questo senso lo studio della filosofia politica classica indica la via per rompere l'incantesimo storicista che sembra rendere insensata la filosofia per come essa viene compresa nel suo senso originario, come ascesa dall'elemento della società, l'opinione, alla conoscenza.[59]

Nel recuperare gli insegnamenti fondamentali della filosofia politica classica, Leo Strauss vuole rendere ancora una volta possibile ai potenziali filosofi la radicale conversione dalle cose politiche, dall'umanità e dalla sua vicenda storica, ai problemi eterni che si pongono all'uomo in quanto essere naturale, figlio dell'uomo e del sole, e non come esistenza esclusivamente storica, escrescenza della propria epoca e della propria società. La difesa della filosofia oggi consiste in ultima istanza nella rivendicazione risoluta, da parte del filosofo, dello *status* di figliastro del proprio tempo, di essere naturale in una condizione irrimediabilmente innaturale, in aperta opposizione quindi ad una coscienza storica che sembra relegare il pensiero alle ristrettezze dello *Zeitgeist* e, in ultima istanza, all'adesione alle opinioni dominanti della città.

59 Cfr. Strauss, «On a Forgotten Kind of Writing», p. 227.

Bibliografia

Altini, Carlo. *Introduzione a Leo Strauss*. Roma; Bari: Laterza, 2009.
Altini, Carlo. *Leo Strauss: Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia*. Bologna: Il Mulino, 2000.
Altman, William H.F. *The German Stranger: Leo Strauss and National Socialism*. Lanham: Lexington Books, 2011.
Bibard, Laurent. *La Sagesse et le féminin: Science, politique et religion selon Kojève et Strauss*. Paris: L'Harmattan, 2005.
Bloom, Allan. *The Closing of the American Mind*. Foreword By Saul Bellow. New York: Simon & Schuster, 1987. Trad. it.: *La chiusura della mente americana: I misfatti dell'istruzione contemporanea*. Traduzione di Paola Pieraccini. Torino: Lindau, 2009.
Chivilò, Giampiero. «Introduzione: Fenomenologia, metafisica e ontologia secondo Alexandre Kojève». In: Kojève, Alexandre. *Oltre la fenomenologia: Recensioni (1932-1937)*. A cura di Giampiero Chivilò. Milano: Mimesis, 2012, pp. 11-53.
Cubeddu, Raimondo. *Tra le righe: Leo Strauss su Cristianesimo e Liberalismo*. Lugro di Cosenza: Marco Editore, 2010.
Drury, Shadia. «The Esoteric Philosophy of Leo Strauss». *Political Theory*, 13 (3), 1985, pp. 315-337.
Drury, Shadia. *Leo Strauss and the American Right*. New York: St. Martin's Press, 1997.
Drury, Shadia. *The Political Ideas of Leo Strauss*. 2nd ed. New York: Palgrave Macmillan, 2005.
Farnesi Camellone, Mauro. *Giustizia e storia: Saggio su Leo Strauss*. Milano: FrancoAngeli, 2007.
Frigo, Gian Franco. «Ermeneutica della reticenza o ermeneutica del riconoscimento: Il dialogo tra L. Strauss e A. Kojève». *Filosofia Politica*, 12 (3), 1998, pp. 411-423.
Fussi, Alessandra. «Che cos'è la filosofia politica? Il dibattito fra Strauss e Kojève sulla tirannide». *Rivista di Filosofia*, 66 (2), 2011, pp. 231-247.
Fussi, Alessandra. *La città nell'anima: Leo Strauss lettore di Platone e Senofonte*. Pisa: ETS, 2011.
Gourevitch, Victor. «Philosophy and Politics, I». *Review of Metaphysics*, 22 (1), 1968, pp. 58-84.
Gourevitch, Victor. «Philosophy and Politics, II». *Review of Metaphysics*, 22 (2), 1968, pp. 281-328.
Grant, George P. «Tyranny and Wisdom: A Comment on the Controversy between Leo Strauss and Alexandre Kojève». *Social Research*, 31 (1), 1964, pp. 45-72.
Janssens, David. *Between Athens and Jerusalem: Philosophy, Prophecy, and Politics in Leo Strauss's Early Thought*. Albany: State University of New York Press, 2008.

Louis, Adrien. «Leo Strauss et la question de la tyrannie: L'argumentation de *On Tyranny*». *Archives de Philosophie*, 73, 2010, pp. 469-490.

Meier, Heinrich. *Carl Schmitt, Leo Strauss und Der Begriff des Politischen: Zu einem Dialog unter Abwesenden*. Stuttgart; Weimar: J.B. Metzler, 1988.

Meier, Heinrich. «Die Moderne begreifen – die Moderne vollenden?». In Meier, Heinrich. (hrsg.). *Zur Diagnose der Moderne*. München: Piper, 1990.

Meier, Heinrich. *Die Lehre Carl Schmitts: Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie.* Stuttgart; Weimar: J.B. Metzler, 1994.

Meier, Heinrich. *Die Denkbewegung von Leo Strauss: Die Geschichte der Philosophie und die Intention des Philosophen*. Stuttgart; Weimar: J.B. Metzler, 1996.

Meier, Heinrich. *Warum Politische Philosophie?* Stuttgart; Weimar: J.B. Metzler, 2000.

Meier, Heinrich. *Das theologisch-politische Problem: Zum Thema von Leo Strauss.* Stuttgart; Weimar: J.B. Metzler, 2003.

Meier, Heinrich. *Über das Glück des philosophischen Lebens: Reflexionen zu Rousseaus «Rêveries»*. München: C.H. Beck, 2011.

Meyer, Martin. *Ende der Geschichte?* München: Hanser, 1993.

Minowitz, Peter. «Machiavellianism Come of Age? Leo Strauss on Modernity and Economics». *The Political Science Reviewer*, 22, 1993, pp. 157-197.

Minowitz, Peter. *Straussophobia: Defending Leo Strauss and Straussians Against Shadia Drury and Other Accusers*. Lanham: Lexington Books, 2009.

Nadon, Christopher. «Philosophic Politics and Theology: Strauss's 'Restatement'». In: Major, Rafael (ed.). *Leo Strauss's Defense of the Philosophic Life: Reading «What Is Political Philosophy?»*. Chicago: The University of Chicago Press, 2013, pp. 80-97.

Patard, Emmanuel. «Remarks on the Strauss-Kojève Dialogue and its Presuppositions». In: Armada, Pawel; Gòrnisiewitcz, Arkadiusz (eds.). *Modernity and What Has Been Lost: Considerations on the Legacy of Leo Strauss*. South Bend: St. Augustine's Press, 2010, pp. 111-124.

Pippin, Robert. *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 209-261.

Ranieri, John J. *Disturbing Revelation: Leo Strauss, Eric Voegelin, and the Bible*. Columbia: University of Missouri Press, 2009.

Rosen, Stanley. *Hermeneutic as Politics*. 2nd ed. London: Yale University Press, 2003.

Roth, Michael S. «Natural Right and the End of History: Leo Strauss and Alexandre Kojève». *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, 1991, pp. 407-422.

Sheppard, Eugene R. *Leo Strauss and the Politics of Exile: The Making of a Political Philosopher*. Lebanon: Brandeis University Press, 2006.
Singh, Aakash. *Eros Turannos: Leo Strauss and Alexandre Kojève Debate on Tyranny*. Lanham: University Press of America, 2005.
Smith, Steven B. *Reading Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.
Smith, Steven B. «Philosophy as a Way of Life: The Case of Leo Strauss». *The Review of Politics*, 71, (1), 2009, pp. 37-53.
Strauss, Leo. «The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon». *Social Research*, 6 (4), 1939, pp. 502-536. Trad. it.: *Lo spirito di Sparta o il gusto di Senofonte*. In: Chivilò, Giampiero; Menon, Marco (a cura di). *Tirannide e Filosofia*. Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 2015, pp. 275-303.
Strauss, Leo. *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1953. Trad. it.: *Diritto naturale e storia*. A cura di Nicola Pierri. Genova: Il Melangolo, 1990.
Strauss, Leo. «On a Forgotten Kind of Writing». In: Strauss, Leo. *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Glencoe, IL: The Free Press, 1959, pp. 221-232.
Strauss, Leo. «German Nihilism». Edited by David Janssens, Daniel Tanguay. *Interpretation*, 26 (3), 1999, pp. 353-378. Trad. it. «Il nichilismo tedesco». In: Esposito, Roberto; Galli, Carlo; Vitiello, Vincenzo (a cura di). *Nichilismo e politica*. Roma; Bari: Laterza, 2000, pp. 111-138.
Strauss, Leo. *On Tyranny*. Revised and Expanded Edition. Including the Strauss-Kojève Correspondence. Edited by Victor Gourevitch, Michael S. Roth. Chicago: The University of Chicago Press, 2000. Trad. it. in: Strauss, Leo; Kojève, Alexandre. *Sulla tirannide*. A cura di Gian Franco Frigo, traduzione di Davide De Pretto. Milano: Adelphi, 2010.
Strauss, Leo. «Restatement on Xenophon's *Hiero*». Critical edition by Emmanuel Patard. *Interpretation*, 36 (1), 2008, pp. 29-78.
Taboni, Pier Franco. *La città tirannica: La prima educazione di Leo Strauss*. 2a ed. Urbino: QuattroVenti, 2006.
Vegetti, Mario. «Da Ierone a Stalin: La discussione fra Strauss e Kojève sullo *Ierone* di Senofonte». In: Gastaldi, Silvia; Pradeau, Jean François (éds.). *La philosophie, le roi, le tyran*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2009.
Walsh, Sean Noah. *Perversion and the Art of Persecution: Esotericism and Fear in the Political Philosophy of Leo Strauss*. Lanham: Lexington Books, 2012.
Xenos, Nicholas. *Cloaked in Virtue: Unveiling Leo Strauss and the Rhetoric of American Foreign Policy*. New York: Routledge, 2008.

La controversia Strauss-Kojève sulla tirannide
Bibliografia orientativa

a cura di Giampiero Chivilò e Marco Menon

1 Fonti

1.1 Leo Strauss

The Political Philosophy of Hobbes, Its Basis and Its Genesis. Oxford: The Clarendon Press, 1936.

«The Spirit of Sparta and the Taste of Xenophon». *Social Research*, 6 (4), 1939, pp. 502-536. Trad. fr.: *Le discours socratique de Xénophon suivi de Le Socrate de Xénophon et en appendice L'esprit de Sparte et le goût de Xénophon*. Traduit de l'anglais e présenté par Olivier Sedeyn. Combas: Éditions de l'Éclat, 1992, pp. 213-242.

«Persecution and the Art of Writing». *Social Research*, 7 (4), 1941, pp. 488-504.

On Tyranny: An Interpretation of Xenophon's Hiero. Foreword by Alvin Johnson. New York: Political Science Classics, 1948. Rist. anast.: *On Tyranny: An Interpretation of Xenophon's Hiero*. Whitefish, MT: Kessinger Publishing's Rare Reprints, 2008.

On Tyranny: An Interpretation of Xenophon's Hiero. Glencoe, IL: The Free Press, 1950.

Persecution and the Art of Writing. Glencoe, IL: The Free Press, 1952. Trad. it.: *Scrittura e persecuzione*. Traduzione di Giuliano Ferrara, Fiammetta Profili; introduzione di Giuliano Ferrara. Venezia: Marsilio, 1990.

Natural Right and History. Foreword by Jerome Kerwin. Chicago: The University of Chicago Press, 1953.

De la tyrannie. Traduit de l'anglais par Hélène Kern. Précédé de *Hiéron* de Xénophon, traduit par Jean Luccioni, d'après Pierleoni; et suivi de *Tyrannie et Sagesse* par Alexandre Kojève. Paris: Gallimard, 1954. «Les Essais», 69.

«Mise au point». In: *De la tyrannie* (1954), pp. 283-344.

«The Liberalism of Classical Political Philosophy». *Review of Metaphysics*, 12 (3), 1959, pp. 390-439.

«Restatement». In: Strauss, Leo. *What Is Political Philosophy? And Other Studies*. Glencoe, IL: The Free Press, 1959, pp. 95-133.

«On a Forgotten Kind of Writing». In: Strauss, Leo. *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Glencoe, IL: The Free Press, 1959, pp. 221-232.

On Tyranny. Revised and Enlarged Edition including Alexandre Kojève, *Tyranny and Wisdom* (trans. by Michael Gold) and Leo Strauss, *Restatement*. Foreword by Allan Bloom. New York: The Free Press of Glencoe, 1963. «Agora Editions».

«Restatement». In: *On Tyranny*, 1963, pp. 189-226. Edizione decurtata rispetto alla *Mise au point* del 1954.

La tirannide: Saggio sul 'Gerone' di Senofonte. A cura di Francesco Mercadante. Milano: Giuffrè, 1968. «Civiltà del diritto», 18. Traduzione italiana di *On Tyranny*, ed. 1950, aggiornata sull'ed. 1963.

On Tyranny. Revised and Enlarged Edition. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1968.

«Restatement». In: Strauss, Leo. *On Tyranny*, 1968, pp. 189-226.

Strauss, Leo; Gadamer, Hans Georg. «Correspondence Concerning *Wahrheit und Methode*». *The Independent Journal of Philosophy*, 2, 1978, pp. 5-12.

On Tyranny: Including the Strauss-Kojève Correspondence. Revised and Expanded Edition. Ed. by Victor Gourevitch, Michael S. Roth. New York: The Free Press; Toronto: Maxwell Macmillan, 1991.

De la tyrannie précedé de Hiéron de Xénophon et suivi de Tyrannie et sagesse par Alexandre Kojève et de Mise au point par Leo Strauss ainsi que de la Correspondance Leo Strauss - Alexandre Koève (1932-1965). Éds. Victor Gourevitch, Michael S. Roth; traduit par Hélène Kern, André Enégren, Marc de Launay. Paris: Gallimard, 1997. Traduzione francese di *On Tyranny*, ed. 1991.

Restatement on Xenophon's Hiero [The Last Paragraph]. In: Strauss, Leo. *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*. Ed. by Kenneth H. Green. Albany, NY: SUNY Press, 1997, pp. 471-472.

On Tyranny: Revised and Expanded Edition, Including the Strauss-Kojève Correspondence. Ed. by Victor Gourevitch and Michael S. Roth. 2nd edn. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

Korrespondenz Leo Strauss - Jacob Klein. In: Strauss, Leo. *Gesammelte Schriften*, B. 3, *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*. Hrsg. von Heinrich und Wiebke Meier. Stuttgart; Weimar: J.B. Metzler, 2001, S. 455-605.

Emberley, Peter; Cooper, Barry (eds.). *Faith and Political Philosophy: The Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964*. Columbia; London: University of Missouri Press, 2004. Trad. fr.: *Foi et philosophie politique: La correspondance Strauss-Voegelin 1934-1964*. Traduit par Sylvie Courtine-Denamy. Paris: Vrin, 2004.

«"Restatement", by Leo Strauss (Critical Edition)». Ed. by Emmanuel Patard. *Interpretation*, 36 (1), 2008, pp. 29-78.

Strauss, Leo; Kojève Alexandre. *Sulla tirannide*. A cura di Victor Gourevitch, Michael S. Roth; edizione italiana a cura di Gian Franco Frigo; traduzione di Davide De Pretto e Antonio Gnoli. Milano: Adelphi, 2010. Traduzione italiana di *On Tyranny*, ed. 2000.

On Tyranny: Including the Strauss-Kojève Correspondence. Corrected and Expanded Edition. Ed. by Victor Gourevitch and Michael S. Roth. Chicago: The University of Chicago Press, 2013. Include: *Prefaces*, pp. vi-viii; *Introduction*, pp. ix- xxii; Xenophon, *Hiero or Tyrannicus* (trans. by Marvin Kendrick and Seth Benardete), pp. 3-21; Leo Strauss, *On Tyranny*, pp. 22-132: Alexandre Kojève, *Tyranny and Wisdom*, pp. 135-176; Leo Strauss, *Restatement*, pp. 177-214; *Strauss-Kojève Correspondence*, pp. 215-314.

1.2 Alexandre Kojève

«Scritti a carattere politico», documenti conservati alla Bibliothèque Nationale de France, Site Richelieu, Département des Manuscrits Occidentaux, responsabile M.me Marie-Odile Germain, Fonds Kojève, Boîte XIII.

Strauss, Leo. «Quelques remarques sur la science politique de Hobbes» [traduzione di Alexandre Kojève, non segnalata]. *Recherches philosophiques*, 2, 1932-1933, pp. 609-622. Manoscritto inedito conservato in Fonds Kojève, Boîte XIII, Dossier A.1.

«Christianisme et communisme». *Critique*, 3-4, 1946, pp. 308-312. Traduzione italiana in: Kojève, Alexandre. *Il silenzio della tirannide*. A cura e con una nota di Antonio Gnoli. Milano: Adelphi, 2004, pp. 151-156. Recensione di Fessard, Gaston sj, *France, prends garde de perdre ta liberté!*

«Hegel, Marx et le christianisme». *Critique*, 3-4, 1946, pp. 339-366. Trad. it. in: Salvadori, Roberto (a cura di). *Interpretazioni hegeliane*. Firenze: La Nuova Italia, 1980, pp. 283-309. Recensione di Henri Niel, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*.

Introduction à la lecture de Hegel: Leçons sur la ‘Phénomenologie de l’Esprit’ professées de 1933 à 1939 à l’École Pratique des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau. Paris: Gallimard, [1947] 1962. «Collection Bibliothèque des Idées». Trad. it. in: *Introduzione alla lettura di Hegel: Lezioni sulla «Fenomenologia dello Spirito» tenute dal 1933 al 1939 all’École Pratique des Hautes Études raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*. A cura di Gian Franco Frigo. Milano: Adelphi, [1996] 2010.

Tyrannie et sagesse. Appunti inediti, documento conservato in Fonds Kojève, Boîte XIII, Dossier A.4.

Tyrannie et sagesse. Manoscritto autografo, 62 ff. Redatto tra il 13 febbraio 1949 e il 19 giugno 1949. Rivisto il 10 luglio 1949: ridotto a 48 pagine,

ivi comprese 5 note. Documento conservato in Fonds Kojève, Boîte XIII, Dossier A.4.

Tyrannie et sagesse. Primo dattiloscritto, 67 pp., datato 13 febbraio 1949. Documento conservato in Fonds Kojève, Boîte XIII, Dossier A.4.

Tyrannie et sagesse. Secondo dattiloscritto, copia del dattiloscritto, decurtata e corretta, datata 13 febbraio 1949. Documento conservato in Fonds Kojève, Boîte XIII, Dossier A.4.

«L'action politique des philosophes (1)», *Critique*, 41, octobre 1950, pp. 46-55.

«L'action politique des philosophes (2)», *Critique*, 42, novembre 1950, pp. 138-154. Il testo destinato a *Critique* (41-42) è conservato in Fonds Kojève, Boîte XIII, Dossier A.4.A.

Strauss, Leo. *Natural Right and History* (1953). Copia annotata da Kojève, lettura conclusa il 27 novembre 1953. Oggi conservata alla BNF - Site Mitterand - Bibliothèque de recherche Rez-de-jardin, collocazione: Z KOJEVE 1902.

«Tyrannie et sagesse». In: Strauss, Leo. *De la tyrannie* (1954), pp. 217-280. Versione definitiva pubblicata da Kojève.

«L'Empereur Julien et son art d'écrire». *Esquisses* e Ms. aut. 28 ff., redatto dal 6 luglio al 2 agosto 1958, conservato in Fonds Kojève, Boîte XIII, Dossier A.6.

«The Emperor Julian and His Art of Writing». Transl. by James H. Nichols. In: Cropsey, Joseph (ed.). *Ancients and Moderns: Essay on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss*. New York: Basic Books, 1964, pp. 65-114. Trad. it. in: Kojève, Alexandre. *Il silenzio della tirannide*. A cura e con una nota di Antonio Gnoli. Milano: Adelphi, 2004, pp. 71-99.

«Documentazione su Leo Strauss». Strauss, Leo, *What Is Political Philosophy?* Tre conferenze tenute all'Università di Gerusalemme, datt. di 55 pp. annotato da Kojève. Fotocopie delle conferenze di Strauss, *The Origins of Political Science and the Problem of Socrates* (27, 29, 31 ottobre, 3, 5, 7 novembre 1958). Conservata in Fonds Kojève, Boîte XIII, Dossier A.4.B.

«The Liberalism of Classical Political Philosophy» (1959). Copia annotata da Kojève. Oggi conservata alla BNF - Site Mitterand - Bibliothèque de recherche Rez-de-jardin, collocazione: Z KOJEVE-1917.

«Tirannide e saggezza». A cura di Nicola De Sanctis. *Studi Urbinati di Storia, Filosofia e Letteratura*, 43 (1), 1969, pp. 10-55.

Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne, vol. 2, *Platon-Aristote*. Paris: Gallimard, 1972. «Collection Bibliothèque des Idées». Riedizione: «Collection Tel», 1997.

Esquisse d'une phénoménologie de droit: Exposé provisoire. Paris: Gallimard, 1981.

«Tirannide e saggezza». A cura di Francesco Fistetti. *Quaderni di storia*,

52, luglio-dicembre 2000, pp. 5-55. Traduzione dall'edizione francese del 1997, con in nota i primi paragrafi dell'articolo «L'action politique des philosophes (1)».
Il silenzio della tirannide. A cura e con una nota di Antonio Gnoli. Milano: Adelphi, 2004
«Tirannide e saggezza». In: Kojève, Alexandre. *Il silenzio della tirannide*. A cura e con una nota di Antonio Gnoli. Milano: Adelphi, 2004, pp. 11-69.
«Trois lettres au P. Fessard et deux recensions inédites». In: Marcel, Gabriel; Fessard, Gaston. *Correspondance (1934-1971)*. Présenté et annoté par Henri de Lubac, Marie Rougier et Michel Sales; introduction par Xavier Tiliette. Paris: Beauchesne, 1985, pp. 507-516.
La notion de l'autorité [1942]. Édition de François Terré. Paris: Gallimard, 2004. «Collection Bibliothèque des Idées». Trad. it.: *La nozione dell'autorità*. A cura di Marco Filoni. Milano: Adelphi, 2011.
«Tirannide e saggezza». In: Strauss, Leo; Kojève, Alexandre. *Sulla tirannide*. A cura di Victor Gourevitch, Michael S. Roth; edizione italiana a cura di Gian Franco Frigo; traduzione di Antonio Gnoli. Milano: Adelphi, 2010, pp. 151-194. Medesima traduzione di quella contenuta nel volume *Il silenzio della tirannide*, con in nota i primi paragrafi dell'articolo «L'action politique des philosophes (1)».

2 Bibliografia secondaria

2.1 Sul dibattito Strauss-Kojève

Altini, Carlo. «Idee per una storia universale: Filosofia e politica nel dibattito tra Leo Strauss e Alexandre Kojève». In: D'Amato, Carmelo et al. (a cura di). *Ricerche di filosofia contemporanea*. Firenze: Alfani, 1995, pp. 285-323.
Altini, Carlo. *Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia*. Introduzione di Remo Bodei. Bologna: Il Mulino, 2000, pp. 245-252.
Altini, Carlo. *Introduzione a Leo Strauss*. Roma; Bari: Laterza, 2009, pp. 91-105.
Auffret, Dominique. *Alexandre Kojève: La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*. Paris: Paris, 1990.
Barbuto, Gennaro Maria. «Eric Voegelin e Machiavelli: Secolarizzazione, nichilismo e origini dei totalitarismi». In: Arienzo, Alessandro; Borrelli, Giancarlo (a cura di). *Anglo-American Faces of Machiavelli: Machiavelli e machiavellismi nella cultura anglo-americana (secoli XVI-XX)*. Monza: Polimetrica, 2009, pp. 509-521.
Battini, Michele. *Utopia e tirannide: Scavi nell'archivio Halévy*. Torino: Bollati Boringhieri, 2011, pp. 174-285.
Bertman, Martin A. «Hobbes and Xenophon's *Tyrannicus*». In: Borrelli,

Gianfranco (a cura di), *Thomas Hobbes: Le ragioni del moderno tra teologia e politica*. Napoli: Morano, 1990, pp. 129-145.

Bibard, Laurent. *Le Kant de Kojève, ou la morale réalisée*. Cergy Pontoise: Ceressec, 1995.

Bibard, Laurent. *Le Descartes de Kojève ou De Descartes à Kant*. Cergy Pontoise: Ceressec, 1996.

Bibard, Laurent. *La Sagesse et le Féminin: Science, politique et religion selon Kojève et Strauss*. Paris: L'Harmattan, 2005.

Bradshaw, Leah. «Tyranny: Ancient and Modern». *Interpretation*, 20 (2), 1992-1993, pp. 187-203.

Burns, Timothy (ed.). *After History? Francis Fukuyama and His Critics*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1994.

Buttà, Giuseppe. «Leo Strauss e la tirannide». *Storia e Politica*, 1, 1971, pp. 112-119.

Cardone, Daniela. *I veleni dell'autorità: Uno studio sulla configurazione psicopatologica della tirannide*. Tesi di dottorato. Napoli: Università degli Studi Federico II, a.a. 2009-2010.

Carey, James. «The Pleasure of Philosophizing and Its Moral Foundation». *Interpretation*, 40 (2), 2013, pp. 253-281.

Cavaillé, Jean-Pierre. «*De la tyrannie* (1997)» [recensione]. *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 190 (4), 2000, pp. 550-551.

Chiaromonte, Nicola. «La tirannia moderna». *Tempo presente*, 13, maggio 1968, pp. 6-20.

Chiaromonte, Nicola. «On Modern Tyranny: A Critique of Western Intellectuals». *Dissent*, 16, 1969, pp. 137-150.

Cooper, Barry. *The End of History: An Essay on Modern Hegelianism*. Toronto: University of Toronto Press, 1984.

Cooper, Barry. «Voegelin, Strauss, and Kojève on Tyranny». In: Trepanier, Lee; McGuire, Steven F. (eds.). *Eric Voegelin and the Continental Tradition: Explorations in Modern Political Thought*. Columbia, MO: University of Missouri Press, 2011, pp. 218-239.

Crignon, Philippe. «La pluralité humaine chez Hobbes et sa lecture par Strauss et Kojève». *Klesis*, 12, 2009, pp. 81-101.

Crone, Christine. *La Tyrannie dans l'histoire: À propos du débat entre Leo Strauss et Alexandre Kojeve*. Paris: Université Paris 1, a.u. 1989-1990.

Cubeddu, Raimondo. «Strauss in Italia». *Il Politico*, 70 (1), 2006, pp. 46-85.

Cubeddu, Raimondo. *L'ombra della tirannide: Il male endemico della politica in Hayek e Strauss*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2014.

Cumin, David. «Carl Schmitt, Leo Strauss et le concept du politique». *Klesis*, 19, 2011, pp. 155-178.

D'Agostino, Francesco. *Tirannide: Materiali per un uso filosofico di un concetto storico*. Torino: Giappichelli, 1988.

Daglier, Üner. «*Eros Turannos*, by Aakash Singh» [recensione]. *Interpretation*, 34 (3), 2007, pp. 283-288.

Darby, Tom. *The Feast: Meditations on Politics and Time*. Toronto: University of Toronto Press, 1982.

Delacampagne, Christian. *Le philosophe et le tyran: Histoire d'une illusion*. Paris: PUF, 2000.

De Lussy, Florence (éd.). *Hommage à Alexandre Kojève = Actes de la «Journée A. Kojève»* (28 janvier 2003). Paris: BnF, Paris, 2007.

De Vries, Erik. *A Kojeviam Citizenship Model for the European Union*. Ann Arbor, MI: ProQuest, 2002.

Drury, Shadia B. *Alexandre Kojève: The Roots of Postmodern Politics*. New York: St. Martin Press, 1994.

Edmond, Michel-Pierre. «Leo Strauss». In: Chatelet, François (dir.). *Dictionnaire des œuvres politiques*. Paris: PUF, 1986, pp. 1165-1178. Recensione di *De la tyrannie*.

Farnesi Camellone, Mauro. «*Historisierung*: Storia della filosofia e condizioni di possibilità della filosofia politica in Leo Strauss». In: Chignola, Sandro; Duso, Giuseppe (a cura di). *Storia dei concetti: Storia del pensiero politico: Saggi di ricerca*. Napoli: Editoriale Scientifica, 2006, pp. 211-240.

Farnesi Camellone, Mauro. *Giustizia e storia: Saggio su Leo Strauss*. Milano: FrancoAngeli, 2007.

Farnesi Camellone, Mauro. «L'orologio del Leviatano: Il tempo vuoto dell'obbedienza». In: Bernini, Lorenzo et al. (a cura di). *La sovranità scomposta: Sull'attualità del Leviatano*. Milano; Udine: Mimesis, 2010, pp. 89-120.

Ferry, Luc. *Philosophie politique*, vol. 1, *Le droit: La nouvelle querelle des anciens et des modernes*. Paris, PUF, 1984.

Fessard, Gaston. *De l'actualité historique*, t. 1*, À la recherche d'une méthode*. Paris: Desclée de Brouwer, 1960.

Filoni, Marco. «Bibliographie de l'œuvre d'Alexandre Kojève». In: De Lussy (éd.). *Hommage à Alexandre Kojève*, pp. 99-104.

Filoni, Marco. «La bibliothèque philosophique d'Alexandre Kojève». In: De Lussy (éd.). *Hommage à Alexandre Kojève*, pp. 105-132.

Filoni, Marco. *Il filosofo della domenica: La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*. Torino: Bollati Boringhieri, 2008.

Filoni, Marco. «Prefazione». In: Kojève, Alexandre. *L'ateismo*. Macerata: Quodlibet, 2008, pp. 9-17.

Filoni, Marco. «Il libero gioco del negoziatore». In: Kojève, Alexandre. *La nozione dell'autorità*, pp. 129-143.

Filoni, Marco. *La double fin de l'histoire - Alexandre Kojève et Eric Weil: Une analyse des textes*. München: Grin, 2012.

Filoni, Marco. *Kojève mon ami*. Torino: Aragno, 2013.

Fistetti, Francesco. «La tirannide degli antichi e dei moderni: Una controversia tra L. Strauss e A. Kojève». *Quaderni di storia*, 53, 2002, pp. 175-208.

Foster, Cecil. «Tyranny v. Freedom: Strauss v. Kojève». In: Foster, Cecil. *Genuine Multiculturalism: The Tragedy and Comedy of Diversity*. Montreal; Kingston: McGill; Queen's University Press, 2013, pp. 329-356.

Frattici, Walter. «Kojève e la saggezza». *Giornale di Metafisica*, 5, 1983, pp. 317-336.

Frigo, Gian Franco. «Ermeneutica della reticenza o ermeneutica del riconoscimento: Il dialogo tra L. Strauss e A. Kojève». *Filosofia Politica*, 3, 1998, pp. 411-423.

Fritz von, Kurt. «*On Tyranny*» [recensione]. *Political Science Quarterly*, March 1949, p. 152.

Fukuyama, Francis. *The End of History and The Last Man*. New York: The Free Press, 1992.

Fuller, Timothy. «The Complementarity of Political Philosophy and Liberal Education in the Thought of Leo Strauss». In: Smith, Steven B. (ed.). *The Cambridge Companions to Leo Strauss*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 241-262.

Fussi, Alessandra. «Che cos'è la filosofia politica? Il dibattito fra Strauss e Kojève sulla tirannide». *Rivista di Storia della Filosofia*, 2, 2011, pp. 231-247.

Fussi, Alessandra. *La città nell'anima: Leo Strauss lettore di Platone e di Senofonte*. Pisa: ETS, 2011.

Gaeta, Giancarlo. «Jacob Taubes: Messianismo e fine della storia». In: Gaeta, Giancarlo. *Le cose come sono: Etica, politica, religione*. Milano: Libri Scheiwiller, 2008, pp. 221-240.

Ghibellini, Alberto. «Leo Strauss, Gershom Scholem, and the Reason-Revelation Problem». *Interpretation*, 40 (1), 2013, pp. 57-78.

Giancotti, Emilia. «*De la tyrannie*» [recensione]. *Rassegna di Filosofia*, 1954, p. 383.

Giorgini, Giovanni. «Leo Strauss, lo straniero iconoclasta». *Il Mulino*, 33 (293), 1984, pp. 396-416.

Glenn, Gary D. «Speculations on Strauss's Political Intentions Suggested by *On Tyranny*». *History of European Ideas*, 19, 1994, pp. 171-177.

Gourevitch, Victor. «Philosophy and Politics I». *Review of Metaphysics*, 22 (1), 1968, pp. 58-84.

Gourevitch, Victor. «Philosophy and Politics II». *Review of Metaphysics*, 22 (2), 1968, pp 281-328.

Gourevitch, Victor. «The End of History?». *Interpretation*, 21 (2), 1993-1994, pp. 215-231.

Gnoli, Antonio. «Kojève, l'occulto maestro del '900». In: Kojève, Alexandre. *Il silenzio della tirannide*. Milano: Adelphi, 2004, pp. 253-267.

Guibal, Francis. «Défits politico-philosophiques de la mondialité: Le débat Strauss-Kojève et sa 'relève' par Éric Weil». *Revue philosophiques de Louvain*, 4, 1997, pp. 689-730.

Guibal, Francis. *Le courage de la raison: La philosophie d'Eric Weil*. Paris, Félin, 2009.
Guetti, Carla. *Alexandre Kojève tra filosofia e potere ovvero l'azione politica del filosofo* [tesi di dottorato]. Roma: Università Roma III, a.a. 2007-2008.
Grant, George P. «Tyranny and Wisdom: A Comment on the Controversy between Leo Strauss and Alexandre Kojève». *Social Research*, 31, 1964, pp. 45-72. Riedito in: Grant, George P. *Technology and Empire: Perspectives on North America*. Toronto: House of Anansi, 1969, pp. 79-109.
Hassner, Pierre. «La philosophie politique de M. Éric Weil». *Revue française de science politique*, 8 (2), 1958. pp. 423-431.
Howse, Robert; Frost, Bryan Paul. «The Plausibility of the Universal and Homogeneous State». In: Kojève, Alexandre. *Outline of a Phenomenology of Right*. New York; Oxford: Rowman & Littlefield, 2000, pp. 1-27.
Howse, Robert. «Europe and the New World Order: Lessons from Alexandre Kojève's Engagement with Schmitt's 'Nomos der Erde'». *Leiden Journal of International Law*, 19 (1), pp. 93-103.
Howse, Robert. «Man of Peace: Rehearing the Case against Leo Strauss». In: Burns, Tony; Connelly, James (eds.). *The Legacy of Leo Strauss*. Exeter, Devon: Imprint Academic, 2010, pp. 197-216.
Howse, Robert. «Legitimacy and Legality, Thinking and Ruling in the Closed Society and the World State: The Strauss/Kojève Debate». In: Howse, Robert. *Leo Strauss: Man of Peace*. New York: Cambridge University Press, 2014, pp. 51-81.
Jenkin, Thomas P. «*On Tyranny*» [recensione]. *American Political Science Review*, December 1949, p. 1304.
Jeffs, Rory. «Secularism Stuck in the End-Times: From Alexandre Kojève to the Recent Messianic Turn». In: Sharpe, Matthew, Nickelson, Dylan (eds.). *Secularisations and their Debates*. Dordrecht: Springer, 2014, pp. 171-196.
Koivukoski, Toivo; Tabachnick, David (eds.). *Confronting Tyranny: Ancient Lessons for Global Politics*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2005.
Laks, André. «Tyrannie et persuasion». In: Laks, André. *Médiation et coercition: Pour une lecture des Lois de Platon*. Lille: Presses Universitaires du Septentrion, 2005.
Lastra, Antonio. «Tiranía y ser». *Res publica*, 2, 1998, pp. 109-130.
Lastra, Antonio. *La naturaleza de la filosofía política: Un ensayo sobre Leo Strauss*. Murcia: Diego Marín, 2000.
Lichtheim, George. «Xenophon versus Hegel». *Commentary*, 36 (11), November 1963, pp. 412-416. Recensione di *On Tyranny*.
Lilla, Mark. «The End of Philosophy: How a Russian Émigré Brought Hegel to the French». *Times Literary Supplement*, 5, 1991, pp. 3-5.
Louis, Adrien. «Leo Strauss et la question de la tyrannie: L'argumentation de *On Tyranny*». *Archives de philosophie*, 73, 2010, pp. 469-490.

McDaniel, Robb A. «The Nature of Inequality: Uncovering the Modern in Leo Strauss's Idealist Ethics». *Political Theory*, 6 (3), June 1998, pp. 317-345.

MacDonald, Sara; Craig, Barry. *Recovering Hegel from the Critique of Leo Strauss: The Virtues of Modernity*. Lanham, MD: Lexington Books, 2014.

Macherey, Pierre. «Les philosophes français de l'après guerre face à la politique: *Humanisme et terreur* de Merleau-Ponty et *Tyrannie et sagesse* de Kojève». In: Benítez, Miguel et. al. *Materia actuosa (Antiquité, âge classique, lumières): Mélanges en l'honneur d'Olivier Bloch*. Paris: Honoré Champion, 2000, pp. 717-730.

Mercadante, Francesco. «Presentazione». In: Strauss, Leo. *La tirannide: Saggio sul «Gerone» di Senofonte*. Milano: Giuffrè, 1968, pp. vii-xxxiii.

Mercadante, Francesco. «Leo Strauss e il neostoricismo». *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 45, 1968, pp. 603-608.

Meier, Heinrich. *Carl Schmitt, Leo Strauss und Der Begriff des Politischen: Zu einem Dialog unter Abwesenden*. Stuttgart; Weimar: J.B. Metzler, 1988.

Meier, Heinrich. «Die Moderne begreifen – die Moderne vollenden?». In: Meier, Heirich (Hrsg.). *Zur Diagnose der Moderne*. München: Piper, 1990.

Meier, Heinrich. *Die Lehre Carl Schmitts: Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*. Stuttgart; Weimar: J.B. Metzler, 1994.

Meier, Heinrich. *Die Denkbewegung von Leo Strauss: Die Geschichte der Philosophie und die Intention des Philosophen*. Stuttgart; Weimar: J.B. Metzler, 1996.

Meier, Heinrich. *Warum Politische Philosophie?* Stuttgart; Weimar: J.B. Metzler, 2000.

Meier, Heinrich. *Das theologisch-politische Problem: Zum Thema von Leo Strauss*. Stuttgart; Weimar: J.B. Metzler, 2003.

Meier, Heinrich. *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*. Trans. Harvey J. Lomax. Chicago: University of Chicago Press, 2006.

Meier, Heinrich. *Über das Glück des philosophischen Lebens: Reflexionen zu Rousseaus «Rêveries»*. München: C.H. Beck, 2011.

Mey, Katrin. «Supplementary Approaches: Leo Strauss and Hannah Arendt». In: Maier, Hans (ed.). *Totalitarianism and Political Religions*. Vol. 3. Translated by Jodi Bruhn. London: Routledge, 2003, pp. 176-194.

Meyer, Martin. *Ende der Geschichte?* München: Carl Hanser, 1993.

Monod, Jean-Claude. «Kojève, Strauss et le jugement de l'histoire». In: Benoist, Jocelyn; Merlini, Fabio (éds.). *Après la fin de l'histoire: Temps, monde, historicité*. Paris: Vrin, 1998, pp. 179-202.

Monserrat, Molas Josep. «La pretendida actualidad del debate entre L. Strauss y A. Kojève sobre las tiranías». *Isegoria*, 2007, pp. 261-273.

Murphy, Gaelen. *Philosophy, Tyranny and the Idea of a Rational State*. Ottawa: Bibliothèque Nationale du Canada, 2001.
Murphy, Gaelen. *The Hegelian Compromise: Globalization, Justice and the Modern State*. Ann Arbor, MI: ProQuest, 2008.
Murphy, Gaelen. «Alexandre Kojève: Cosmopolitanism at the End of History». In: Trepanier, Lee; Habib, Khalil M. (eds.). *Cosmopolitanism in the Age of Globalization: Citizens without States*. Lexington, KY: University Press of Kentucky, 2011, pp. 184-210.
Nadon, Christopher. «Philosophic Politics and Theology: Strauss' *Restatement*». In: Major, Rafael (ed.). *Leo Strauss' Defense of the Philosophic Life: Reading «What Is Political Philosophy»*. Chicago: University of Chicago Press, 2013, pp. 80-97.
Newell, Waller R. *Tyranny: A New Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
Nordin, Svante. «The Boredom of the World Spirit: Francis Fukuyama and the Kojève-Strauss Debate». *Hegel Jahrbuch*, 1996, pp. 53-56.
O' Connor, David K. «Leo Strauss' Aristotle and Martin Heidegger's Politics». In: Tessitore, Aristide (ed.). *Aristotle and Modern Politics: The Persistence of Political Philosophy*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2002, pp. 162-207.
Palma, Massimo. *Studio su Eric Weil*. Napoli: Suor Orsola Benincasa, 2008.
Palma, Massimo. *Politica e diritto in Kojève: Esilio sulla via maestra*. Napoli: Editoriale Scientifica, 2012.
Palma, Massimo. «Dal sogno di Senofonte alla città dei porci: Kojève su tirannide e omogeneità». *Filosofia Politica*, 2, 2014, pp. 269-290.
Paresce, Enrico. «Tiranni e filosofi tiranni». *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 45, 1968, pp. 374-391.
Paskewich, J. Christopher. «Leo Strauss' Modern Regime Cycle». *Theoria*, March 2009, pp. 40-62.
Patard, Emmanuel. «*Restatement* by Leo Strauss (Critical Edition): Introductory Remarks», *Interpretation*, 36 (1), 2008, pp. 3-28.
Patard, Emmanuel. «Remarks in the Strauss-Kojève Dialogue and its Presuppositions». In: Armada, Paweł; Górnisiewitcz, Arkadiusz (eds.). *Modernity and What Has Been Lost: Considerations on the Legacy of Leo Strauss*. South Bend, IN: St. Augustine's Press, 2011, pp. 111-123.
Pelluchon, Corine. *Leo Strauss: Une autre raison, d'autres lumières: Essai sur la crise de la rationalité contemporaine*. Paris: Vrin, 2005, pp. 215-224.
Pelluchon, Corine. «Cosmopolitisme, humanitarisme et État homogène chez Leo Strauss: Une remise en question des idéaux modernes et de la politique contemporaine». *Le Banquet*, 25, 2008, pp. 1-12.
Pelluchon, Corine. «Philosophie et art d'écrire». *Klesis*, 19, 2011, pp. 71-84.
Pippin, Robert B. «Being, Time, and Politics: The Strauss-Kojève Debate». *History and Theory*, 32 (2), 1993, pp. 138-161. Riedito in: Pippin, Robert

B. *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 209-261.

Preparata, Guido Giacomo. *The Ideology of Tyranny: Bataille, Foucault, and the Postmodern Corruption of Political Dissent*. Gordonsville, VA: Palgrave Macmillan, 2011.

Provencher-Gravel, Alexandre. *La nature de la philosophie: le débat entre Alexandre Kojève et Leo Strauss*. Ottawa: Bibliothèque nationale du Canada, 2003.

Ranieri, John J. «The Meaning of Modernity: The Strauss-Kojève Debate». In: Ranieri, John J. *Disturbing Revelation: Leo Strauss, Eric Voegelin, and the Bible*. Columbia, MO: University of Missouri Press, 2009: pp. 170-185.

Raymond, François. «La philosophie et la place publique: Strauss vs Kojève». *Horizons philosophiques*, 8 (2), 1998, pp. 63-80.

Ronell, Avital. *Loser Sons: Politics and Authority*. Urbana; Chicago; Springfield, IL: University of Illinois Press, 2012.

Rosen, Stanley. *Hermeneutics as Politics*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1987.

Rosen, Stanley. *The Quarrel Between Philosophy and Poetry: Studies in Ancient Thought*. New York: Routledge, 1988.

Rosen, Stanley. «Kojève's Paris. A memoire». *Parallax*, 4 (*Kojève's Paris – now Bataille*), February 1997, pp. 1-12. Riedito in: De Lussy (éd.). *Hommage à Alexandre Kojève*, pp. 68-85.

Rosen, Stanley. «Leo Strauss and the Problem of the Modern». In: Smith, Steven B. (ed.). *The Cambridge Companions to Leo Strauss*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 199-136.

Roth, Michael S. *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*. Ithaca, NY; London: Cornell University Press, 1988.

Roth, Michael S. «The Ironist's Cage». *Political Theory*, 19 (3), 1991, pp. 419-432.

Roth, Michael S. «Natural Right and the End of History: Leo Strauss and Alexandre Kojève». *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, 1991.

Sabot, Philippe. «Les mésaventures de la dialectique: Camus critique de Kojève dans *L'Homme révolté*». In Lyotard, Dolorès (éd.). *Albert Camus contemporain*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2009, p.45-60.

Sebesta, Lorenza. «Alexandre Kojève and the Re-invention of Modernity: The European Communities as the 'End of History'». In: Doyle, Natalie, Sebesta, Lorenza (eds.). *Regional Integration and Modernity: Cross-Atlantic Perspectives*. Lanham, MD: Lexington Books, 2014, pp. 91-114.

Sharpe, Matthew. «Supposing History were a Woman, What *Then*? Some Timely Meditations On Tyranny». In: Sharpe, Matthew et. al. (eds.). *Trauma, History, Philosophy*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2007, pp. 186-209.

Schram, Glenn N. «Strauss and Voegelin on Machiavelli and Modernity». *Modern Age*, 1987, pp. 261-266.

Simões, Bruno. «O momento estanque». *Estado, Soberania, Mundialização*, 5 (2), 2008, pp. 169-196.

Squilloni, Antonella. «Lo Ierone di Senofonte e il tiranno felice». *Atti e Memorie dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere La Colombaria*, 40, 1990, pp. 105-125.

Sinan Can, Erik. *An Inquiry Concerning the World-picture: Kojève, Schmitt and Strauss*. Ottawa: Bibliothèque et Archives Canada, 2007.

Singh, Aakash. *Eros Turannos: Leo Strauss and Alexandre Kojève Debate on Tyranny*. Lanham, MD: University Press of America, 2005.

Slade, Francis. «Rule as Sovereignty: The Universal and Homogeneous State». In: Drummond, John J. et al. (eds.). *The Truthful and the Good*. Dordrecht; Boston: Kluwer, 1996, pp. 159-180.

S.N. «*De la tyrannie*» [recensione]. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 60 (3), 1955, pp. 332-333.

Smith, Steven B. *Reading Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism*. Chicago: University of Chicago Press, 2006, pp. 131-155.

Smith, Steven B. (ed.). *Cambridge Companion to Leo Strauss*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2009.

Storme, Tristan. *Carl Schmitt et le marcionisme: L'impossibilité théologico-politique d'un œcuménisme judéo-chrétien?* Paris: Cerf, 2008.

Taboni, Pier Franco. *La città tirannica: La prima educazione di Leo Strauss*. 2a ed. Urbino: QuattroVenti, 2006.

Tritto, Ermanno (a cura di). «L'Europa a scuola di Alexandre Kojève». *Critica sociale*, giugno 2004, pp. 8-11. Dibattito svoltosi presso il teatro Franco Parenti di Milano nell'ambito del convegno di studi su «Intellettuali e potere» a cura dell'associazione Pier Lombardo Culture, in occasione della pubblicazione del libro *Il silenzio della tirannide*; con interventi di Massimo Cacciari, Luciano Canfora, Antonio Gnoli, Carlo Sini e Franco Volpi.

Vegetti, Mario. «Paranoia nella tirannide antica». In: Forti, Simona; Revelli, Marco (a cura di). *Paranoia e politica*. Torino: Bollati Boringhieri, 2007, pp. 43-57.

Vegetti, Mario. «Da Ierone a Stalin: La discussione fra Strauss e Kojève sullo *Ierone* di Senofonte». In: Bonito Oliva, Rossella; Trucchio, Aldo (a cura di). *Paura e immaginazione*. Milano; Udine: Mimesis, 2007, pp. 175-184.

Vegetti, Mario. «Da Ierone a Stalin: La discussione fra Strauss e Kojève sullo *Ierone* di Senofonte». In: Gastaldi, Silvia; Pradeau, Jena-François (éds.). *Le philosophe, le roi, le tyran: Études sur les figures royale et tyrannique dans la pensée politique grecque et sa postérité*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2009, pp. 189-201.

Vegetti, Matteo. *La fine della storia: Saggio sul pensiero di Alexandre Kojève*. Milano: Jaca Book, 1998.

Vegetti, Matteo. «La questione del politico nell'epoca dell'unità del mondo: Il rapporto Schmitt-Kojève e il contesto teorico del dibattito». In: Sini, Carlo (a cura di). *Terra e storia: Itinerari del pensiero contemporaneo*. Milano: Cisalpino, 2000, pp. 183-249.
Vegetti, Matteo. «Stato totale, imperialismo, impero: Sul pensiero politico di Alexandre Kojève». *Rivista di storia della filosofia*, 4, 2008, pp. 621-651.
Vernant, Jean-Pierre. «*De la tyrannie*» [recensione]. *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 146, 1956, pp. 133-134.
Vlastos, Gregory. «Review of *On Tyranny*». *The Philosophical Review*, 60, 1951, pp. 592-594.
Voegelin, Eric. «Review of *On Tyranny*». *Review of Politics*, 2, 1949, pp. 241-244.
Xenos, Nicholas. *Cloaked in Virtue: Unveiling Leo Strauss and the Rhetoric of American Foreign Policy*. New York: Routledge, 2008.
Zuolo, Federico. «Infelicità tirannica e realismo politico». In: Senofonte. *Ierone o della tirannide*. Introduzione, traduzione e commento di Federico Zuolo. Roma: Carocci, 2012, pp. 9-47.

2.2 Questioni ermeneutiche relative al dibattito sulla tirannide

Altini, Carlo. *La storia della filosofia come filosofia politica: Carl Schmitt e Leo Strauss lettori di Thomas Hobbes*. Pisa: ETS, 2004.
Armon, Adi. «Just before the *Straussians*: The Development of Leo Strauss's Political Thought from the Weimer Republic to America». *New German Critique*, 37 (3), 2010, pp. 173-198.
Azoulay, Vincent. *Xénophon et les grâces du pouvoir: De la charis au charisme*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2004.
Azoulay, Vincent. «Isocrate, Xénophon ou le politique transfiguré». *Revue des études anciennes*, 108 (1), 2006, pp. 133-153.
Bagley, Paul J. «On the Practice of Esotericism». *Journal of the History of Ideas*, 53 (2), 1992, pp. 231-247.
Barberis, Giorgio. *Il regno della libertà: Diritto, politica e storia nel pensiero di Alexandre Kojève*. Napoli: Liguori, 2003.
Benardete, Seth. *Herodotean Inquiries*. The Hague: Martin Nijihoff, 1969.
Bertman, Martin A. «Plato on Tyranny, Philosophy and Pleasure». *Apeiron*, 19 (2), 1986, pp. 152-160.
Bibard, Laurent. *Droit, science et tyrannie ou Alexandre Kojève face aux classiques*. Cergy-Pontoise: Ceressec, 1995.
Bibard, Laurent. «Morale et politique de l'argument de Léo Strauss: Sur les *Lois* de Platon». Cergy-Pontoise: Ceressec, 1995.
Bibard, Laurent. «L'Aristophane de Léo Strauss, ou le statut politique de l'économie». Cergy-Pontoise: Ceressec, 1995.
Bibard, Laurent. «Présentation». In: Kojève, Alexandre. *L'atheisme*. Paris: Gallimard, 1998, pp. 7-66.

Bloom, Allan. «Leo Strauss: September 20, 1899 - October 18, 1973». *Political Theory*, 2 (4), 1974, pp. 372-392.
Bloom, Allan. *The Closing of the American Mind*. Foreword By Saul Bellow. New York: Simon & Schuster, 1987. Trad. it.: *La chiusura della mente americana: I misfatti dell'istruzione contemporanea*. Traduzione di Paola Pieraccini. Torino: Lindau, 2009.
Bouretz, Pierre. «Le tyran et le philosophe». *Critique*, 697-698, 2005-2006, pp. 549-566.
Brague, Remi. *Athènes, Jérusalem, La Mecque*. «Revue de Métaphysique et de Morale», 94 (3), 1989, pp. 309-336.
Burns, Tony. «Hegel, Cosmopolitanism, and Contemporary Recognition Theory». In: Burns, Tony; Thompson, Simon (eds.). *Global Justice and the Politics of Recognition*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
Cacciari, Massimo. «L'epoca della globalizzazione». In: Torresetti Giorgio (a cura di). *Diritto, politica e realtà sociale nell'epoca della globalizzazione*. Macerata: EUM, 2008, pp. 17-58.
Cattaneo, Mario A. *Terrorismo e arbitrio: Il problema giuridico del totalitarismo*. Padova: CEDAM, 1998.
Chen, Janhong. *Between Politics and Philosophy: A Study of Leo Strauss in Dialogue with Carl Schmitt*. Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller, 2008.
Cubeddu, Raimondo. *Tra le righe: Leo Strauss su cristianesimo e liberalismo*. Lungro di Cosenza: Marco Editore, 2010.
De Berg, Henk. *Das Ende der Geschichte und der bürgerliche Rechtsstaat: Hegel - Kojève - Fukuyama*. Tübingen: Francke, 2007.
De Launay, Marc. «Leo Strauss et la découverte du classicisme ésotérique chez Lessing». *Les études philosophiques*, 65 (2), 2003, pp. 245-259.
Dostal, Robert J. «Gadamerian Hermeneutics and Irony: Between Strauss and Derrida». *Research in Phenomenology*, 2008, pp. 247-269.
Drury, Shadia B. «The Esoteric Philosophy of Leo Strauss». *Political Theory*, 13 (3), 1985, pp. 315-337.
Drury, Shadia B. *The Political Ideas of Leo Strauss*. 2nd edn. New York: Palgrave Macmillan, 2005.
Drury, Shadia B. *Leo Strauss and the American Right*. New York: St. Martin's Press, 1997.
Farell, Christopher A. *Xenophon in Context: Advising Athens and Democracy*. London: Faculty of Classics of King's College, 2012.
Felice, Domenico (a cura di). *Dispotismo: Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*. Napoli: Liguori, 2001.
Foessel, Michel; Kervégan, Jean-François; Revault D'Allonnes, Myriam (éds). *Modernité et sécularisation: Hans Blumenberg, Karl Löwith, Carl Schmitt, Leo Strauss*. Paris: CNRS, 2007.
Forti, Simona. *Il totalitarismo*. Roma; Bari: Laterza, 2001.
Frazer, Michael L. *Esotericism Ancient and Modern: Strauss Contra Straus-*

sianism on the Art of Political-Philosophical Writing. «Political Theory», 34 (1), 2006, pp. 33-61.
Gaile-Irbe, Agnese. *Réformer la tyrannie: Étude du Hiéron de Xénophon*. Thèse dirigée par Laurent Pernot. Vol. 1. Strasbourg: Université de Strasbourg, 2011.
Geroulanos, Stefanos. «Heterogeneities, Slave-Princes, and Marshall Plans: Schmitt's Reception in Hegel's France». *Modern Intellectual History*, 8 (3), 2011, pp. 531-560.
Gillis, Hugh (ed.). «Kojève-Fessard Documents». *Interpretation*, 19 (2), 1991-1992, pp. 185-200.
Gillis, Hugh. «Anthropology, Dialectic and Atheism in Kojève's Thought». *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 1995, pp. 85-107.
Giorgini, Giovanni. *La città e il tiranno: Il concetto di tirannide nella Grecia del VII-IV secolo a.C.* Milano: Giuffrè, 1993.
Gray, Vivienne J. «Xenophon's *Hiero* and the Meeting of the Wise Man and Tyrant in Greek Literature». *Classical Quarterly*, 36, 1986, pp. 115-123.
Gray, Vivienne J. «The Ironic Reading of Hiero». In: Gray, Vivienne J. *Xenophon on Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 211-213.
Jacqmin, Claire. «La femme entre le tyran et la cité: Réflexions sur le rôle de la femme dans les régimes tyranniques». *Kentron*, 21, 2005, pp. 53-82.
Jaffro, Laurent et al. *Leo Strauss: Art d'écrire, politique et philosophie: Texte de 1941 et études*. Paris: Vrin, 2001.
Janssens, David. *Between Athens and Jerusalem: Philosophy, Prophecy, and Politics in Leo Strauss's Early Thought*. Albany, NY: SUNY Press, 2008.
Kelly, Gary M. *Time and Tyranny in Kojève and Rousseau's «Emile»*. Fordham: ETD Collection for Fordham University, 2004.
Kervégan, Jean-François. «Alexandre Kojève: Il diritto, il linguaggio e il potere della saggezza». Traduzione di Sabina Tortorella. *λeussein*, 2-3, 2012, pp. 39-55.
Kesting, Hanno. *Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg: Deutungen der Geschichte von der Französischen Revolution bis zur Ost-West-Konflikt*. Heidelberg: Carl Winter, 1959.
Lampert, Laurence. «Strauss's Recovery of Esotericism». In: Smith, Steven B. (ed.). *The Cambridge Companion to Leo Strauss*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 63-92.
Lanza, Diego. *Il tiranno e il suo pubblico*. Torino: Einaudi, 1977.
Lanzillo, Maria Laura. «*Il cappello da cowboy di Molotov*: La fine della storia e l'unificazione del mondo in Alexandre Kojève». In: Ricciardi, Maurizio (a cura di). *L'Occidente sull'Atlantico*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2006, pp. 95-114.
Larrère, Catherine. «L'empire, entre fédération et république». *Revue Montesquieu*, 8, pp. 111-136.

Luraghi, Nino. «One-Man Government: The Greeks and the Monarchy». In: Beck, Hans (ed.). *A Companion to Ancient Greek Government*. Chichester, West Sussex: Wiley; Blackwell, 2013, pp. 131-145.

Ludwig, Paul W. *Eros and Polis: Desire and Community in Greek Political Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

McGlew, James F. *Tyranny and Political Culture in Ancient Greece*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1993.

Melzer, Arthur M. «Esotericism and the Critique of Historicism». *The American Political Science Review*, 100, 2, 2006, pp. 279-295.

Melzer, Arthur M. «On the Pedagogical Motive for Esoteric Writing». *The Journal of Politics*, 69 (2), 2007, pp. 1015-1031.

Minowitz, Peter. *Straussophobia: Defending Leo Strauss and Straussians Against Shadia Drury and Other Accusers*. Lanham, MD: Lexington Books, 2009.

Momigliano, Arnaldo. «Ermeneutica e pensiero politico classico in Leo Strauss». *Rivista Storica Italiana*, 79, 1967, pp. 1164-1172. Riedito in: Momigliano, Arnaldo. *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1969, pp. 117-128.

Morrisey, Will. *The Dilemma of Progressivism: How Roosevelt, Taft and Wilson Reshaped the American Regime Self-government*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2009.

Morrison, Donald. «Tyrannie et royauté selon le Socrate de Xénophon». *Les études philosophiques*, 69 (2), 2004, pp. 177-192.

Murley, John A. *Leo Strauss and his Legacy: A Bibliography*. Lanham, MD: Lexington, 2005.

Orr, Susan. *Jerusalem and Athens: Reason and Revelation in the Work of Leo Strauss*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1995.

Parker, Victor. «Tyrannos: The Semantics of a Political Concept from Archilochus to Aristotle». *Hermes*, 126, 1998, pp. 145-172.

Pasini, Dino. *Tirannide e paura in Platone, Senofonte, e Aristotele*. Napoli: Jovene, 1975.

Pippin, Robert. «The Modern World of Leo Strauss». In: Pippin, Robert. *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 209-232.

Sheppard, Eugene R. *Leo Strauss and the Politics of Exile: The Making of a Political Philosopher*. Waltham, MA: Brandeis University Press, 2006.

Skinner, Quentin. *Visions of Politics*, vol. 1, *Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Stern, Samuel Miklos. *Aristotle on the World-State*. Oxford: Bruno Cassirer, 1968.

Tkach, David. *Leo Strauss's Critique of Martin Heidegger*. Ottawa: University of Ottava, 2011.

Turchetti, Mario. *Tyrannie et tyrannicide de l'antiquité à nos jours*. Paris: PUF, 2001.

Yaffe, Martin D.; Ruderman Richard S. (eds.). *Reorientation: Leo Strauss in the 1930s*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.

Velkley, Richard L. *Heidegger, Strauss and the Premises of Philosophy: On Original Forgetting*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2011.

Walsh, Sean N. *Perversion and the Art of Persecution: Esotericism and Fear in the Political Philosophy of Leo Strauss*. Lanham, MD: Lexington Books, 2012.

Ward, James F. «Political Philosophy and History: The Links between Strauss and Heidegger». *Polity*, 20 (2), 1987, pp. 273-295.

Zuckert, Catherine and Michael. *The Truth about Leo Strauss: Political Philosophy and American Democracy*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2006.

Gli autori

Alessandro Cinquegrani è ricercatore confermato di Letteratura comparata all'Università Ca' Foscari Venezia. Ha pubblicato diversi studi tra cui i volumi *La partita a scacchi con Dio: Per una metafisica dell'opera di Gesualdo Bufalino* (2002), *Solitudine di Umberto Saba* (2007), *Letteratura e cinema* (2009), *L'Innesto: Realtà e finzioni da Matrix a 1Q84* (con Valentina Re, 2014), e l'edizione critica di *La donna vendicativa* di Carlo Gozzi (2013). Ha inoltre pubblicato il romanzo *Cacciatori di frodo* (2012).

Giampiero Chivilò ha conseguito il dottorato di ricerca in Filosofia presso l'Università Ca' Foscari Venezia con una tesi sulla nozione di autorità in Alexandre Kojève e Gaston Fessard. Attualmente si sta occupando della filosofia kojèviana e della sua recezione. Ha curato il volume A. Kojève, *Oltre la fenomenologia: Recensioni, 1932-37* (2012).

Dino Costantini è dottore di ricerca in Filosofia politica e Scienze politiche. Ha studiato a Venezia, Pisa, Parigi, Napoli e Trento. Tra le pubblicazioni recenti ricordiamo *Trasformazioni e crisi della cittadinanza sociale* (con F. Perocco e L. Zagato, 2015), *La democrazia dei moderni: Storia di una crisi* (2013), *Multiculturalismo alla francese? Dalla colonizzazione all'immigrazione* (2009).

Raimondo Cubeddu è professore ordinario e insegna Filosofia politica all'Università di Pisa. Si è occupato di vari esponenti della tradizione liberale ed in particolare della Scuola austriaca (Menger, Mises, Hayek), di Leo Strauss e delle dottrine del Diritto Naturale. Tra le sue pubblicazioni recenti: *Legge naturale o diritti naturali?* (2004), *Le istituzioni e la libertà* (2007), *Leo Strauss sobre Cristianismo, Liberalismo y Economía* (2011), *La Chiesa e i Liberalismi* (2012), *Il tempo della politica e dei diritti* (2013), *L'ombra della tirannide: Il male endemico della politica in Hayek e Strauss* (2014)

Giulio De Ligio è *chercheur associé* presso il CESPRA dell' École des Hautes Études en Sciences Sociales di Parigi. Tiene attualmente corsi di Filosofia politica all'EHESS e all'Institut Catholique di Parigi. Tra le sue pubblicazioni: *La tristezza del pensatore politico: Raymond Aron e il pri-*

mato del politico (2007), *La politique et l'âme: Autour de Pierre Manent* (a cura di, con J.V. Holeindre e D. Mahoney, 2004), *Le problème Machiavel: Science de l'homme, conscience de l'Europe* (a cura di, 2014) e vari saggi dedicati alla filosofia politica novecentesca (la 'tradizione' francese e quella ravvivata da Leo Strauss). Ha inoltre curato la pubblicazione in lingua italiana di diverse opere di Raymond Aron e Pierre Manent. Fa parte del Comitato di Redazione della *Rivista di Politica* (Roma). Nel 2007 ha ricevuto il «Prix Raymond Aron».

Giuseppe Goisis è professore ordinario e insegna Storia della filosofia politica all'Università Ca' Foscari Venezia. Oltre a due testi su Péguy e Bergson, ha pubblicato i volumi: *Sorel e i soreliani* (1983), *Mounier e il labirinto personalista* (1988), *Il pensiero politico di Bernanos* (1989); *Mounier tra impegno e profezia* (1990). Ha dedicato due libri al tema della pace: *Il giardino di Isaia* (con L. Biagi, 1992) e *Eiréne: Lo spirito europeo e le sorgenti della pace* (2000). Seguendo una riflessione aperta al tema delle emozioni, ha composto uno scritto sulla famiglia: *Un amore più grande* (2005) ed un altro sulla paura: *Camminando lungo il crinale* (2006); di recente, il volume *Laicità possibili* (con O. Marson e G. Maglio, 2007) e *Il pensiero politico di A. Rosmini* (2008).

Umberto Lodovici è dottore di ricerca e cultore della materia in Filosofia politica presso l'Università Ca' Foscari Venezia. Attualmente vive e studia in Germania. I suoi interessi di ricerca si rivolgono prevalentemente all'intreccio tra religione e politica; in particolare si è dedicato al pensiero di Jacques Maritain, Carl Schmitt, Erik Peterson e Waldemar Gurian. Attualmente si occupa di Eric Voegelin presso l'Eric-Voegelin-Archiv di Monaco di Baviera. Tra le sue pubblicazioni: *Religione e democrazia: Il contributo di Jacques Maritain* (2011).

Marco Menon ha conseguito il dottorato di ricerca in Filosofia presso l'Università Ca' Foscari Venezia con una tesi sul pensiero di Leo Strauss. Attualmente è borsista della Carl Friedrich von Siemens Stiftung di Monaco di Baviera, dove prosegue le sue ricerche sul problema teologico-politico della filosofia moderna.

Francesco Mora insegna Storia della filosofia contemporanea presso il Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali dell'Università Ca' Foscari Venezia. La sua ricerca verte sulla cultura tedesca di fine Ottocento e primo Novecento, in particolare sulla filosofia di Simmel, sul pensiero di Heidegger e il problema dell'umanismo e dell'*animalitas*, sui quali ha prodotto numerosi saggi e monografie; sulla crisi dell'uomo contemporaneo e la critica al transumanismo, sulla cultura francese di fine Novecento, da Kojève a Debord, da Deleuze a Derrida. Ha pubblicato, tra l'altro, gli inediti

di Simmel, *Denaro e Vita* (2010), il volume *Martin Heidegger: La provincia dell'uomo* (2011), *Metamorfosi dell'umano* (a cura di, 2015).

Massimo Palma è assegnista di ricerca in Filosofia del diritto all'Università Suor Orsola Benincasa di Napoli. Studioso del pensiero tedesco e francese del Novecento, ha pubblicato, oltre a vari saggi, monografie su Walter Benjamin (*Benjamin e Niobe: Genealogia della 'nuda vita'*, 2008), Eric Weil (*Studio su Eric Weil*, 2008) e Alexandre Kojève (*Politica e diritto in Kojève*, 2012), incentrando la sua attenzione sui concetti di violenza e autorità. Dal 2002 è responsabile per Donzelli della nuova traduzione italiana di *Economia e società* di Max Weber, per cui sono usciti finora i tomi *La città* (2003), *Comunità* (2005), *Comunità religiose* (2006), *Dominio* (2012). Ha curato e tradotto una raccolta degli *Scritti politici* di Benjamin (2011) e una silloge degli scritti hegeliani di Georges Bataille, *Piccole ricapitolazioni comiche: Scritti su Hegel 1929-1956* (2015).

Salvatore Prinzi ha svolto la sua formazione fra l'Italia e la Francia, conseguendo nel 2009 il titolo di dottore di ricerca in Filosofia alla Sorbona e nel 2015 un secondo dottorato in Filosofia politica presso il SUM - Scuola Normale di Pisa. Autore del libro *Sul buon uso dell'impazienza* (2012), traduttore e curatore di due libri di Gabriel Tarde, si è occupato anche di Machiavelli, Gramsci, Castoriadis e Merleau-Ponty, su cui ha scritto un libro, *Scrivere le cose stesse: Merleau-Ponty e il letterario* (in corso di pubblicazione). Attualmente collabora con le cattedre di Storia della filosofia morale e di Antropologia filosofica presso l'Università Federico II di Napoli.

Che cosa fu il tiranno e che cos'è la tirannide? Come restituire problematicità speculativa a queste due nozioni usurate da indeterminatezza e discredito? I saggi della prima parte di questo volume indagano il senso della tirannide attraverso la ripresa di otto figure decisive: la coppia archetipica Giobbe-Edipo, il momento-Machiavelli, l'Illuminismo francese, Weber, Heidegger, Voegelin, Hayek e Aron. La seconda parte ricostruisce, a partire da testi inediti, lo scenario del classico dibattito che vide protagonisti Strauss e Kojève. Ad integrazione di tali indagini viene proposta la traduzione di due saggi di Strauss e Fessard, ed una bibliografia aggiornata.

Università
Ca'Foscari
Venezia